Friedrich
Nietzsche

Traducción e introducción
de Francesc Ballesteros Balbastre

Los filósofos preplatónicos



EDITORIAL TROTTA

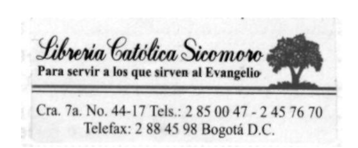
Durante los años 1872 y 1873, coincidiendo con su etapa como catedrático de filología clásica en la Universidad de Basilea, el joven Nietzsche preparó estas lecciones sobre los «filósofos preplatónicos» que no ultimaría hasta 1876. Proyectadas como parte de una «gran obra» sobre los filósofos griegos, deben distinguirse del texto habitualmente conocido con el título de *La filosofía en la época trágica de los griegos,* en el que faltan aún las figuras de Empédocles, Leucipo, Demócrito, los pitagóricos y Sócrates. La publicación íntegra del texto en alemán de *Los filósofos preplatónicos* tuvo que esperar hasta la aparición de la edición crítica de la *Obra completa* de Nietzsche por Colli y Montinari, siendo esta obra la primera versión en castellano.

El carácter más completo y sistemático de estas lecciones permite seguir con detalle el proceso de construcción de la imagen nietzscheana de la filosofía griega en general y de la preplatónica en particular. Constituyen, además, un excelente contrapunto de las tesis expuestas en *El nacimiento de la tragedia* por el que se puede vislumbrar el verdadero fundamento de la filología filosófica de Nietzsche y detectar los elementos que contribuyeron a gestar las ideas más conocidas y divulgadas de sus obras posteriores. Aun cuando las lecciones no fueron inicialmente concebidas para ser publicadas, sino para ser leídas y trabajadas en clase, el paso del tiempo ha realzado su valor filosófico.

Los filósofos preplatónicos

Friedrich Nietzsche

Traducción del alemán y del griego
de Francesc Ballesteros Balbastre



E D I T O R I A L   T R O T T A

i edición de esta obra ha contado con la ayuda
de Goethe-Institut Inter Nationes e.V, Bonn



Título original: *Die vorplatonischen Philosophen*

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@¡nfornet.es
http://www.trotta.es

ISBN: 84-8164-591-5
Depósito Legal: M-l6.730-2003

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

ÍNDICE

PRÓLOGO

Los trabajos realizados por el joven Nietzsche durante su etapa como profesor de la Universidad de Basilea son relativamente poco conocidos, si se los compara con el destino fulgurante que, después de su muerte acaecida en el año 1900, experimentaron sus obras posteriores a las *Consideraciones intempestivas.* Este conocimiento menor no se debe a la ausencia de interés filosófico de sus obras, sino a la inaccesibilidad de estos escritos. En algunos casos, como el de *Los filósofos preplatónicos,* se ha tenido que esperar a la recuperación crítica de la obra de Nietzsche gracias a la iniciativa pionera de Giorgio Colli y a sus colaboradores y continuadores, con la publicación en 1995 de este manuscrito de Nietzsche en la edición crítica global. Las antiguas ediciones de las obras completas de Nietzsche sólo incluían una parte de este escrito (faltaban las partes correspondientes a Anaximandro, Parménides, Jenófanes, Zenón y Anaxágoras), por lo que cualquier intento de recuperación del texto estaba condenado al fracaso. A esta tarea se anticiparon sabiamente Paolo d'Iorio y Francesco Fronterotta cuando en 1994 publicaron la edición francesa de *Les philosophes préplatoniciens.* El libro de D'Iorio y Fronterotta es el resultado de un largo y amplio trabajo directo con los manuscritos. Esta obra de Nietzsche está pendiente de una doble valoración: la pri-

mera, una evaluación filosófica que permita comprender mejor la transición operada en el pensamiento de Nietzsche precisamente durante estos años de su vida; la segunda, una reconsideración filológica en profundidad de las fuentes de la filosofía preplatónica, especialmente de las filtradas en la obra de Diógenes Laercio. No es únicamente la influencia del «asunto Wagner» lo que determina el giro intelectual que condujo a Nietzsche de profesor de universidad a filósofo errabundo. Los fragmentos postumos de 1872-1874 sacan a la luz el conjunto de preocupaciones intelectuales y vitales del filósofo a partir del cual se va desarrollando lenta y cíclicamente, su itinerario filosófico. También la traducción de estos fragmentos queda ahí como una tarea perentoria para la comprensión de la obra de Nietzsche por los lectores de lengua hispana. Estos fragmentos sirven como perfecto contrapunto para las intuiciones y las ideas que se apuntan ya en diversos pasajes de *Los filósofos preplatónicos.* La imagen de Grecia se amalgama en este caso con una mezcla contradictoria y paradójica («centauros filosóficos») de una concepción de la vida a la vez artística y científica. La comprensión de esta paradoja implica la comprensión de la metafísica nietzscheana.

Los filósofos preplatónicos no es un escrito redactado sin solución de continuidad —un estilo al que Nietzsche no se hubiera dedicado nunca—, sino la composición de un conjunto de lecciones que abarcan cronológicamente, desde que se empezaron a escribir hasta que fueron acabadas, un lapso de tiempo de cuatro años. Estas lecciones no deben confundirse con el manuscrito *La filosofía en la época trágica de los griegos,* que Nietzsche llevó consigo a Bayreuth, aún incompleto, en pascua de 1873 con el fin de leerlo a Richard y Cósima Wagner. Sin embargo, mantienen una estrecha relación con él. Según Paolo d'Iorio, que ha estudiado directamente los manuscritos, Nietzsche había proyectado una gran obra sobre los filósofos griegos que nunca llegó a realizar; las etapas de este proyecto fueron las siguientes: una primera redacción completa del texto cuyas lecciones se presentan a continúa-

ción aquí bajo el título de *Los filósofos preplatónicos;* una segunda redacción, correspondiente a la revisión del texto, que Nietzsche dejó sin completar; consta de un conjunto de hojas conservadas en el dossier Mp XII 4; en tercer lugar, el texto habitualmente conocido con el título de *La filosofía en la época trágica de los griegos,* en cuya redacción faltan aún las figuras de Empédocles, Leucipo, Demócrito, los pitagóricos y Sócrates; finalmente, un conjunto de proyectos y esbozos que acompañan y siguen las tres redacciones sucesivas correspondientes a los fragmentos postumos arriba citados.

Se trata, pues, de un pensamiento que se va plasmando al mismo tiempo que se va desarrollando. Este hecho debe tenerse en cuenta a la hora de evaluar críticamente el alcance filosófico y filológico de los trabajos de Nietzsche, especialmente sus estudios sobre las fuentes de la filosofía «preplatónica», por emplear el término acuñado por él. Como ya ha sido señalado desde el mismo campo de la filología clásica (Barnes), la ausencia de trabajos definitivos sobre Diógenes Laercio impide todavía emitir un juicio apodíctico sobre el alcance de los análisis nietzscheanos. En todo caso, el diálogo que se establece en este escrito entre los filósofos antiguos y otros filósofos modernos de los que Nietzsche se dejó influir presentan un cuadro bien distinto del que suele presentarse en los manuales al uso de la historia de la filosofía griega. El mismo Nietzsche se sirvió de ellos para conformar su visión, sobre todo de las obras de historiadores clásicos como Ritter, Brandis, Zeller, Ueberweg, etc. *Los filósofos preplatónicos* comenzó a ser redactado poco después de la publicación de *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música;* la tarea se desarrolló como un intento de proyectar sobre la herencia fragmentaria de los filósofos anteriores a Sócrates la esencia de la «visión trágica del mundo» inherente en esta obra. Filología clásica y filosofía se armonizan en el pensamiento de Nietzsche en una síntesis que discurre a contracorriente. Nietzsche encendió la polémica sobre la «filología del futuro», la *Zukunftsphilologie* promulgada por el antagonista Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff y el aca-

lorado debate sobre los orígenes de la tragedia griega, así como los métodos científicos aceptables por la filología clásica «oficial»: o ajustarse a la palabra, y por tanto al testimonio escrito *(Wortphilologie),* o rebasar los límites de lo lingüístico y acercarse a las fronteras mismas de la facultad de hablar y de pensar. Ideas filosóficas sobre este tema se desarrollan con potencia en el escrito importante de Nietzsche de esta época *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.* El mismo Wilamowitz se vio influido por las ideas de Nietzsche más de lo que él hubiera deseado. Ahora bien, la incorporación de amplios contenidos procedentes del terreno de la antropología han implicado una valorización de algunas tesis de Nietzsche relacionadas con el conocimiento del mundo griego (ésta es la opinión de Howald; ideas similares son sostenidas por Behler).

Anunciadas durante el semestre de invierno de 1869-1870, Nietzsche pronunció las lecciones sobre *Los filósofos preplatónicos* por primera vez en el semestre de verano de 1872, las prosiguió en el semestre de verano de 1873 y, por último, en el semestre de verano de 1876. El semestre de invierno de 1875, aunque sólo hasta febrero, cuando cayó enfermo, Nietzsche lo dedicó a Demócrito. La primera edición, incompleta, de *Los filósofos preplatónicos* data de 1913 *(Großoktavausgabe,* vol. 19, pp. 125-235). En 1921, esta versión fue reimpresa sin modificaciones *(Gesammelte Werke,* Musarionausgabe, vol. 4); como se ha dicho, las partes que estas ediciones no incluyen son las correspondientes a Anaximandro, Parménides, Jenófanes, Zenón y Anaxágoras. La naturaleza de este escrito es, pues, peculiar. Su objetivo es, en primer lugar, didáctico, si bien se presenta a la vez como un repertorio de elementos históricos y filológicos compaginados con el fin de componer una gran obra filosófica sobre la filosofía griega. Por lo tanto, no es un texto pedagógico ni es un texto redactado con vistas a su publicación, sino un texto que debía ser leído ante un número restringido de estudiantes de la modesta Universidad de Basilea, completado y explicado por el profesor y comentado por la

palabra misma del filósofo. Pese a la naturaleza del texto, estamos convencidos de que el lector sabrá extraer del mismo cuanto de interesante hay en él para poder comprender el pensamiento de Nietzsche por un lado, pero también el pensamiento de los mismos filósofos preplatónicos. Para facilitar la lectura, hemos puesto entre corchetes [ ] la traducción de los términos en griego o en latín que aparecen en el original. El resto de las indicaciones son del mismo Nietzsche. A pie de página y con números romanos aparecen anotaciones marginales suyas que no son propiamente notas de pie. También hemos optado por modificar las abreviaturas de las citas realizadas por él, entendiendo que lo que se gana de este modo es una mayor claridad de exposición y de lectura. Para todo lo demás, quien esté habituado a la lectura de Nietzsche, caracterizada por su estilo aforístico y abrupto, no encontrará extraña la redacción de *Los filósofos preplatónicos.* En cuanto a todo lo que se refiere al contenido, es de esperar que este texto será un complemento ideal para los que ya estaban familiarizados con *La filosofía en la época trágica de los griegos.* A tareas futuras queda encomendada la necesidad de facilitar el acceso a otros trabajos de Nietzsche de esta misma época cuyo interés no es menor. Entre tanto, proporcionamos a continuación una lista bibliográfica de trabajos que, sin aspiración de ser completa, puede ser de utilidad para el lector que quiera profundizar.

Djuric, M., «Die antiken Quellen der Wiederkunftslehre»: *Nietzsche-Studien* 8 (1979), pp. 1-16.
Figl, J., «Hermeneutische Voraussetzungen der philologischen Kritik. Zur wissenschaftsphilosophischen Grundproblematik im Denken des jungen Nietzsche: *Nietzsche-Studien* 13 (1984), pp. 111-128.
Gigante, M. «Dal Wilamowitz al Pfeiffer storici della filología classica»: *La parola del passato* 29 (1974), pp. 196-224.
Gutiérrez Girardot, R., *Nietzsche y la filología clásica,* Buenos Aires, 1966.
Hildebrandt, K., *Nietzsches Wettkämpf mit Sokrates und Piaton,* Dresden, [2]1922.
Hölscher, U., «Die Wiedergewinnung des antiken Bodens. Nietzsches Rückgriff auf Heraklit», en *Neue Hefte für Philosophie* 15/16 (1979), pp. 156-182.
Howald, E., *Friedrich Nietzsche und die klassische Philologie,* Gotha, 1920.
Janz, C. P., «Friedrich Nietzsches akademische Lehrtätigkeit in Basel 1869-1879»: *Nietzsche-Studien* 3 (1974), pp. 192-203.
Kaufmann, W., «Nietzsche Einstellung gegenüber Sokrates», en: Salaquarda, J. (ed.), *Nietzsche,* Darmstadt, 1980, pp. 21-44.
Mansfeld, J., «The Wilamowitz-Nietzsche struggle: Another New Document and Some Further Comments*: *Nietzsche-Studien* 15 (1986), pp. 41-59.
Nestle, W., «Friedrich Nietzsche und die griechische Philosophie»: *Neues Jahrbuch für Klassisches Alterthum* (1912).
Nietzsche, F., *Les philosophes préplatoniciens,* edición a cargo de Paolo d'Iorio y Francesco Fronterotta, 1994.
Oehler, R., *Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker,* Leipzig, 1904.
Pöschl, V., «Nietzsche und die klassische Philologie»: *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert,* Göttingen, 1979.
Reinhardt, K., «Die klassische Philologie und das Klassische»: *Vermächtnis der Antike,* Göttingen, 1966.
Rodríguez Adrados, F., «Nietzsche y el concepto de la filología clásica», *Habis* 1 (1970), pp. 87-105.
Schlechta, K., *Der junge Nietzsche und das klassische Alterthum,* Mainz, 1948.
Schmidt, H. J., *Nietzsche und Sokrates. Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild,* Meisenheim am Glan, 1969.
Seilner, Helm (eds.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition,* Chapel Hill, N. C, 1976, reimpreso en H. Lloyd-Jones, *Blood for the Ghosts,* London, 1981.
Snell, B., *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie,* Berlin, 1924.
Svoboda, K., «Friedrich Nietzsche als klassischer Philolog»: *Zeitschrift für deutschösterreichischen Gymnasien 69* (1919), pp. 657-673.

FRANCESC BALLESTEROS BALBASTRE

LOS FILÓSOFOS PREPLATÓNICOS

Seminario de invierno de 1869-1870 (?)
Seminario de verano de 1872
Seminario de invierno de 1875-1876
Seminario de verano de 1876

§ 1. *Introducción*

En general, se suele considerar la filosofía griega de tal manera que uno se pregunta hasta qué punto los griegos, comparados con los filósofos modernos, conocieron y fomentaron los problemas filosóficos.— *Nosotros* queremos preguntar: ¿qué podemos aprender del valor de la historia de la filosofía griega *para los griegos* mismos? Y no: ¿qué podemos aprender para su filosofía? Nos proponemos explicar el hecho de que los griegos hicieron filosofía; esto es algo que, desde la opinión actual, no se puede entender. Quienes crean que los griegos eran hombres prácticos, despejados, frugales y equilibrados, no podrán explicar de dónde les vino la filosofía. También hallarán extraña su filosofía quienes crean que eran simplemente hombres estéticos absortos en pasiones artísticas de todo tipo.

Asimismo, algunos modernos creen que la filosofía fue una planta importada cuyo terreno natural fueron Asia y Egipto; de ello se desprendería que la filosofía arruinó lo más esencial de los griegos, que degeneraron con la filosofía (Heráclito-Zoroastro, Pitágoras-chinos, eleatas-indios, Empédocles-egipcios, Anaxágoras-judíos).

Queremos mostrar, pues, *en primer lugar,* por qué y para

qué[1] los griegos tuvieron que hacer filosofía por sí solos. En *segundo lugar,* queremos atestiguar cómo surgió el «filosofo» entre los griegos, y no sólo cómo surgió entre ellos la filosofía. Para aprender a conocer a los griegos es muy valioso tener en cuenta que algunos de ellos llegaron a tomar conciencia más allá de sí mismos; sin embargo, casi más importante que esta conciencia es su personalidad, su actuar. Los griegos crearon el *filósofo-tipo:* pensemos en una serie de individuos tan especiales como Pitágoras, Heráclito, Empédocles, Parménides, Demócrito, Protagoras, Sócrates. Los griegos se distinguen de los demás pueblos por su inventiva[2]. Por lo general, los pueblos suelen producir un solo tipo fijo de filósofo. Ni siquiera los germanos pueden compararse con esta riqueza. Esos hombres están todos tallados de una sola piedra; existe un estrecho vínculo entre su pensamiento y su carácter; les falta la conciencia de interés, porque, al menos entonces, no había un *estamento* de filósofos[3]. Todos ellos son hijos directos de su filoso-

fía. Despreciaban al experto hombre de mundo y se apartaban de él en busca de mayor soledad y grandeza; ellos fueron los únicos capaces de vivir sólo del conocimiento. Lo cual nos lleva, *en tercer lugar,* a la relación del filósofo con el *no filósofo,* con el pueblo. Los griegos tienen un sorprendente sentido para detectar a los grandes individuos; así, la posición y la fama de estos hombres ya están consolidadas a una edad tan temprana como incomparable. Con razón se ha dicho que una época se caracteriza no sólo por la existencia de grandes hombres, sino por la manera en que se les honra y se les reconoce. Esto es lo más notable de los griegos: la conjunción y la simultaneidad de sus necesidades y sus talentos; entre ellos, un arquitecto que no recibiera ningún encargo sería objeto de desprecio[4]. *En cuarto lugar,* hay que destacar las ideas originales de las que la posteridad entera se congratula. Constantemente tropezamos con el mismo movimiento: y casi siempre la antigua manera de concebir las cosas es la mayor y la más pura, por ejemplo, en el llamado materialismo. Únicamente la filosofía de Kant ha sido capaz de abrirnos los ojos a la seriedad eleática; en Grecia, en cambio, los mismos sistemas tardíos (el propio Aristóteles) captaron los problemas eleáticos con demasiada superficialidad.

En lo que sigue, intentaré justificar por qué reúno a los filósofos «preplatónicos» en un mismo grupo y no, por ejemplo, a los presocráticos. Platón es el primer gran *carácter mixto,* tanto por su filosofía como por el tipo filosófico que encarna. En su filosofía de las ideas se amalgaman elementos socráticos, pitagóricos, heracliteanos; no se puede decir que sea una concepción original. Además, como hombre, Platón es una síntesis de los rasgos del soberbio aristócrata Heráclito, del melancólico legislador Pitágoras y del dialéctico psicólogo

Sócrates. Los filósofos tardíos son todos filósofos mixtos de este tipo. En cambio, esa serie de presocráticos representan tipos puros y no mezclados, tanto por sus filosofemas como por su carácter. Sócrates es el último de esta serie. Todos ellos pueden ser llamados, si se quiere, los «exclusivos». En cualquier caso, son los auténticos «inventores»: para los que vinieron después, filosofar fue mucho más fácil. Ellos descubrieron el camino del mito a la ley natural, de la imagen al concepto, de la religión a la ciencia.

Es una auténtica desgracia que nos quede tan poco de estos filósofos originales. Y, sin querer, los medimos con demasiada limitación, mientras que, desde Platón, existen voluminosos legados. Hay quien supone una providencia de los libros (un *fatum libellorum).* Pero sería malintencionado pensar que, si Heráclito, el maravilloso poema de Empédocles o los escritos de Demócrito, al que los antiguos equiparaban a Platón, se nos han escapado, se nos quiso compensar con los estoicos, los epicúreos y Cicerón. Así pues, debemos completar lo esencial de las imágenes de esos filósofos y de sus doctrinas de manera creativa: las noticias biográficas diseminadas son para nosotros tan importantes como la ruina de sus sistemas. Probablemente, la mayor parte de la prosa griega se ha ido perdiendo paulatinamente. En general, escribieron muy poco, pero con una fuerza muy concentrada. Son, con toda justicia, contemporáneos de la época clásica, especialmente en los siglos vi y v, contemporáneos de la tragedia, de las guerras médicas. La cuestión es suficientemente atractiva: ¿cómo han filosofado los griegos en la época más rica y lozana de su plenitud? O de manera aún más principal: '(.*han* filosofado en este período? En lo esencial, sólo podrá responderse a esta pregunta desde la base del carácter helénico. En sí, esto es algo necesario, tanto para un hombre como para un pueblo*. Los romanos, por su evolución especial, son afilosóficos. El

hecho de que alguien filosofe o no filosofe está en relación con las raíces más profundas del hombre y de su pueblo. La cuestión es si tiene suficiente excedente intelectual libre no sólo para marcarse objetivos personales de carácter individual, sino para llegar con él a una intuición pura. Los romanos no son artistas por la misma razón que no son filósofos[5]. Lo más general que verdaderamente sintieron fue el *Imperium:* la aparición del arte y de la filosofía es en ellos una bella golosina espiritual; como dice Ennio: *<Neoptolomeo> philosophari est mihi necesse, at paucis: nam omnino haut placet. Degustandum ex ea, non in earn ingurgitandum censeo* [para mí, filosofar es necesario, pero poco: pues filosofar siempre no me place. La filosofía hay que degustarla, no dejarse absorber por ella] (Cicerón, *Tusculanas* II, 1, 1; Gelio V, 16).

El intelecto no debe aspirar a recrearse furtivamente, sino a liberarse por completo y celebrar sus saturnales. El intelecto liberado intuye las cosas: de este modo, *lo cotidiano* se le aparece por vez primera *como digno de atención, como un problema.* Esta es la verdadera característica del impulso filosófico: la admiración por lo que está delante de todos. El fenómeno cotidiano es el devenir: con él comienza la filosofía jónica. Este problema reaparece en los eleatas a un nivel infinitamente más alto. Es decir, al observar que nuestro intelecto no capta en absoluto el devenir, deducen de ello la existencia de un mundo metafísico. Todas las filosofías posteriores luchan contra el eleatismo: la contienda concluye en el escepticismo. Otro problema es el de la utilidad en la naturaleza: la contraposición entre cuerpo y alma irrumpe en la filosofía sólo a partir de aquél. Un tercer problema es el del valor del conocimiento. El devenir, el fin y el conocimiento: he aquí el contenido de la filosofía preplatónica.

§ 2. *El* σοφός *[sabio]*

Los griegos consideraban a Tales de Mileto como el primer filósofo. En sí, siempre es arbitrario decir que éste o aquél fue el primero, que con anterioridad a él no hubo filósofos. Pues este tipo de hombres no aparece de repente. Esta etiqueta parte de una cierta definición de filósofo. Nos proponemos adivinar esta definición: Tales parte de un principio; Tales, en primer lugar, sistematiza. En cambio, debería objetarse que en cosmologías mucho más antiguas se halla este mismo impulso. Piénsese en las ideas cosmogónicas de la *La litada,* o de la *Teogonia,* o de las teogonias órficas, o de Ferécides de Siró (este último contemporáneo ya de Tales). Tales se diferencia de ellos porque es *no mítico*[6]. Su contemplación se basa en conceptos. Había que superar al poeta, que es el exponente de un grado previo de la filosofía. ¿Por qué no coincide plenamente con los Siete Sabios? Tales no sólo filosofa esporádicamente mediante sentencias concretas; no se limita a hacer un gran descubrimiento científico. El establece relaciones, aspira al todo[7], a una imagen del mundo. De este modo, Tales supera: 1) el grado mítico de la filosofía; 2) la forma gnómica esporádica de la filosofía; 3) las ciencias particulares. Lo primero, mediante un pensamiento conceptual; lo segundo, mediante la sistematización; lo tercero, mediante la emisión de una imagen del mundo. La filosofía es, pues, el arte de representar en conceptos la imagen de la existencia global. Tales es el primero en responder a esta definición. Naturalmente, esto se llegó a conocer en

épocas muy tardías. La etiqueta misma de primer *filósofo* no está en absoluto en el carácter de la época de Tales. Quizás entonces no existía ni la palabra ni tendría para nada ese significado concreto. Tampoco σοφός significa simplemente el «sabio», en el sentido habitual. Etimológicamente, viene de *sapio* «saborear», *sapiens* «saboreador», σαφής «sabroso». Nosotros hablamos del «gusto» en el arte; la imagen del gusto es para los griegos mucho más amplia. La forma reduplicada Σίσυφος significa «de fino gusto» (activo); de aquí viene *sucus* [suco, jugo] *(k* por *p* como *lupus-λύκος* [lobo]). Por tanto, según la etimología, a la palabra le falta el matiz excéntrico; no contiene nada de contemplativo ni ascético. Expresa solamente un gusto fino, un conocimiento fino, no una facultad. Otra cosa es τέχνη [técnica] (de τεχ, «mostrar») que indica siempre un «engendrar». Si al artista se le llama σοφός (Fidias es un sabio arquitecto, Polícleto un sabio fundidor de bronce), esto indica, según Aristóteles, la perfección de su arte *(Etica a Nicómaco* VI, 7), es decir, «fundidor de bronce del más fino gusto», σοφός como *sapiens* en superlativo. Si ahora denominamos σοφός a un hombre, no en algo concreto, dice Aristóteles, sino en general, resulta que la sabiduría debe ser la ciencia más preeminente (es decir, también, la más universal). El sabio no sólo debe conocer lo que se deduce de los principios, sino también los principios mismos, una ciencia que contenga los principios de las cosas más dignas de conocer. Hay que distinguir claramente entre σοφία [sabiduría] e *inteligencia (habilidad):* inteligente se llama al que descubre la bondad de sus tareas; pero lo que Tales y Anaxágoras saben se llama extraordinario, maravilloso, difícil, divino, aunque también *inútil,* porque para ellos la sabiduría no tiene nada que ver con los bienes humanos. Por tanto, el carácter de *inutilidad* le corresponde a la σοφία. Para ello, se precisa un excedente de intelecto. Volveremos sobre esto al hablar de *las sentencias de sabiduría* más importantes del oráculo de Delfos. Tales es el *primer filósofo y uno de los primeros* σοφοί [sabios].[8]

Empero, se le llama σοφός por motivos muy distintos de los que se le llama *primer filósofo.* Hemos establecido la diferencia entre un grado mítico previo a la filosofía y la forma de una gnómica esporádica: ¿cuál es el grado previo de la σοφία, mejor, del σοφός? ¿Cómo se ha desarrollado paulatinamente el tipo de σοφός άνήρ [hombre sabio] hasta llegar a los siete σοφοί [sabios] del oráculo deifico? Son dos preguntas distintas: ¿en qué formas embrionarias se desarrolla la filosofía? ¿En qué formas el filósofo?

§ 3. *El mito como grado previo de la filosofía*

La tendencia griega a la sistematización es muy fuerte a la hora de determinar el orden y la génesis de los dioses. Esta tendencia demuestra un impulso que nunca languideció. Es totalmente falso tomar a los griegos de manera completamente autóctona y considerarles como los únicos creadores de sus dioses; casi todos ellos fueron verosímilmente prestados. La elaboración de unos derechos y de un orden para este variado mundo de dioses fue una gran tarea. Los griegos lo solucionaron con genio político y religioso. La constante ***Qeáv*** κρ&σις [mezcla de dioses] se contrapone a la θεών κρίσι,ς separación

de dioses]. Especialmente difícil fue poner en relación el primitivo orden de los titanes con los dioses olímpicos; aún Esquilo, en *Las Euménides,* lleva a cabo un intento de adaptar al nuevo culto un elemento completamente extraño. La exigencia de invenciones fantásticas se basaba en los enormes contrastes existentes. Por fin, se produjo una *paz entre los dioses,* cuyo protagonista fue sobre todo Delfos; éste fue en cualquier caso un crisol de teología filosófica.— Pero lo más difícil quizá fue determinar el puesto de las divinidades mistéricas con relación a las divinidades olímpicas. Este problema fue solventado con especial sabiduría. Por un lado, estaban los dioses que, en calidad de constantes vigías y espectadores de la existencia griega, iluminan cuanto existe, al igual que las divinidades cotidianas; por otro, los misterios, para aquellas aspiraciones especialmente serias, con su esperanza en la inmortalidad, como descarga de todos los afectos ascéticos y pesimistas. Para que ambas fuerzas, tan distintas no se escindieran ni se devorasen, deben haber sido dispuestas con especial sabiduría. Había antiguas teogonias que pertenecían o a un o a otro orden divino. Las teogonias *órficas*[9] son tardías.

Dice Aristóteles *(Metafísica* XIV, 4): los αρχαίοι ποιηταί [antiguos poetas] y los θεολόγοι [teólogos] filosóficos más jóvenes no sitúan lo supremo y lo mejor como lo primero en el tiempo, sino como resultado de una evolución posterior. Los que están a medio camino entre la poesía y la filosofía, OL μεμιγμένοι αυτών, (por ejemplo, Ferécides), consideran lo supremo como lo primero en el tiempo. Ferécides alude a los poetas antiguos con la indicación de sus principios: οίον νύκτα και Ούρανόν ή Χάος ή 'Ωκεανόν [la Noche y Urano o Caos u Océano]. De todos ellos, Caos debe ser relacionado con Hesiodo *(Teogonia* 116 ss.) y Ωκεανός [Océano] con Homero *{litada* XIV, 201; XV, 240). Νύξ και Ουρανός [la Noche y Urano] con una teogonia de la que informa Eudemo (de la que habla el neoplatónico Damascio, *De primis principiis,* 382). Esta es la forma más *simple* de las teogonias órficas[10]. Apolonio *(Argonáuticas* I, 494 ss.) supone una segunda forma: pone en boca de Orfeo un canto sobre cómo, en el principio, se separaron la Tierra, el Cielo y el Mar de la mezcla de todas las cosas; cómo el sol, la luna y las estrellas adquirieron sus órbitas; cómo nacieron las montañas, los ríos y los árboles; cómo Ofión y Eurínome, las oceánides, fueron las primeras en reinar en el Olimpo, y cómo fueron arrojados al Océano por Crono y Rea y luego fueron éstos a su vez forzados

por Zeus (sobre esto, *Rheinisches Museum* N. F. IV, 385). Una *tercera* teogonia órfica (Damascio 381) sitúa a la cabeza el agua y el lodo que se condensan en la tierra. De ésta surge un dragón con alas en los hombros y el semblante de un dios, con dos cabezas de león y de toro a ambos lados, llamado Heracles o Cronos; junto a él debía estar la Necesidad, Adrastea, que se hallaría extendida por todo el mundo. Cronos-Heracles procrea un inmenso huevo que, rompiéndose por el centro, forma con su parte superior el cielo y, con la inferior, la tierra. Una *cuarta,* más antigua (de la que se han conservado muchos fragmentos) sitúa a Cronos a la cabeza. Este engendra el Éter y el Caos, y de ambos se forma un huevo argénteo; de él salen Fanes, también llamado Metis, Eros y Ericapeo. Es hermafrodita, puesto que contiene en su interior las semillas de todos los dioses. Fanes engendra de sí a Equidna o la Noche y, junto a ésta, a Urano y Gea, los antecesores de la generación intermedia de los dioses; esta genealogía es contada en lo esencial por Hesiodo. Zeus, enseñoreado, se traga a Fanes, y justo por ello es la síntesis de todas las cosas. Platón *(Leyes* IV, 715e), cita lo siguiente como un παλαιός λόγος [antiguo dicho]: Ζευς άρχή, Ζευς μέσσα, Διός δ'έκ πάντα τετυκται [Zeus es el principio, Zeus es el medio, Zeus es el final de todos los seres]. Y a continuación añade Platón: εις Ζευς, εις Άιδης, εις "Ηλιος, είς Διόνυσος, εις θεός έν πάντεσσι [un Zeus, un Hades, un Helios, un Dioniso, un dios en todas las cosas] (Lobeck p. 440). Zeus engendra por sí solo la última generación. Lo más importante es el relato de Dioniso-Zagreo, el hijo de Zeus y de Perséfone, resucitado por los titanes y transformado en el joven Dioniso, después de que Zeus engullera su corazón ileso.— Especialmente significativos son los diez libros de la primera cosmogonía en prosa de Ferécides, de la isla de Siró, llamadaΈπτάμυχος *[Los siete abismos]* (o bien Θεοκρασία, Θεογονία, Θεολογία [teocracia, teogonia, teología]). Al comienzo están los tres principios primordiales, aquello por lo cual todo está hecho: Zeus, el éter; aquello de lo que todo está hecho: Ctón, la materia; y aquello en lo que todo está hecho: Cronos, el tiempo. Zeus se asemeja al aliento que

llena el Todo, Ctón al agua que da presión a todas partes: aquí el agua es, como en Tales, el flujo y el fango primitivo, lo primero y por tanto lo mejor de todo, sin forma y sin cualidad: mientras se halla creando, Zeus se transforma en Eros, el espíritu creador dentro de la tierra. Con la unión de Eros y Ctón comienza el segundo Cronos, el temporal, el tiempo sin inicio. Bajo la influencia de Eros y del Tiempo, la materia se disocia ahora en los elementos fuego, aire y agua: el más pesado tiende a hundirse, el más ligero a flotar. Tenemos así los siete estratos o esferas del mundo: 1) el reino de Eros demiurgo; 2) Ctón (completamente móvil), Cronos, Fuego—Agua—Aire—región terrestre. Si se junta a Eros, Ctón y Χρόνος [Tiempo] como pertenecientes a una misma región obtenemos el πεντέκοσμος o reino de los cinco mundos. En estos espacios se desarrolla una violenta generación de dioses. El Eros celeste nace como terrestre y recibe ahora el nombre de Ofioneo, con forma de serpiente. Opuesto a él está el tiempo destructor: lucha entre los ofitas y los cronidas. Cronos y sus secuaces son arrojados al océano. La tierra, en su μυχός [fondo] más íntimo, situada en las tinieblas del todo, suspendida en la región del agua-(nubes-bruma), se asemeja a un roble alado en el aire con las alas extendidas. Tras vencer a Cronos, Zeus le cambia las ropas de honor, de donde había recibido el nombre de Γαία [Gea]: un manto de rica y fastuosa textura, bordado por la mano misma del campo, del agua y de los cauces fluviales. Ciertamente, esta poesía ejerció un gran influjo sobre los fisiólogos; todos los principios los hallamos individualmente en cada uno de ellos: la fluyente materia primitiva en Tales, el halo activo en Anaxímenes, el χρόνος [tiempo] como ente absoluto en Heráclito, en Anaximandro el desconocido, informe y carente de cualidades τό ἄπειρον [lo indeterminado]. Zimmermann ha mostrado la influencia indudable de las doctrinas egipcias sobre Ferécides en «Uber die Lehre des Pherecydes von Syros», *Zeitschrift für Philosophie und Kritik von Fichte und Ulrici,* XXIV, pp. 161, etc.; también en *Studien und Kritiken* (Wien, 1870).

§ 4. La gnómica esporádica como grado previo de la filosofía

Ya en Homero encontramos un pensamiento ético consciente enormemente desarrollado: su reflejo se encuentra más en las personas éticamente contrastadas que en las sentencias.[11] De éstas, traigo a la memoria de las más conocidas: *litada* VI, 146: o'ίη περ φύλλων γενεή τοίη δέ και ανδρών [como la generación de las hojas, así la de los hombres]; *Odisea* XVIII, 130: ουδέν άκιδνότερον γαια τρέφει άνθρωπο LO [no ha criado la tierra animal más desvalido que el hombre]; *litada* XII, 243: είς οιωνός άριστος, άμύνεσθαι περί πάτρης [el agüero mejor es, sin duda, luchar por la patria]; *Odisea* VIII, 546: άντί κασιγνήτου ξεινος θ ' ικέτης τε τέτυκται [el extranjero y el suplicante tendrían que ser un hermano]; *litada* II, 204: ούκ αγαθόν πολυκοιρανίη: εις κοίρανος έστω, εις βασιλεύς ω έδωκε Κρόνου παις άγκυλομήτεω [no es buena la soberanía de muchos, que haya un solo señor, un solo rey, ese a quien dio el astuto hijo de Cronos].[12]

La extraordinaria riqueza de esta sabiduría popular se muestra en Hesiodo con mayor fuerza aún. No se hace de rogar: Hesiodo carece de cualquier noción de originalidad.

En cambio, en él se muestra ya una clara tendencia a conjuntar lo diseminado, aunque de un modo muy superficial y ramplón. En este sentido, la historia de *Trabajos y días* es de lo más torpe posible: dos hermanos están enfrentados en el juicio por una herencia; el uno ha sido excesivamente beneficiado, el otro se esfuerza por revocar la sentencia judicial. Al aparecer su hermano, le da unas lecciones en forma poética sobre virtud, agricultura, navegación, es decir, le va enumerando todo lo que cualquier campesino beocio tenía individualmente en la memoria como norma, incluso los fastos y nefastos. Hesiodo extrae esta serie de sentencias de los sacerdotes deíficos, que en este sentido manifiesta la misma tendencia que, posteriormente, la sanción de los Siete Sabios. Sin embargo, es importante el hecho de que todas esas sentencias (por lo menos pensamientos) son mucho más antiguas que la composición de *Trabajos y días:* la *litada* y la *Odisea* ya las presuponen. Ya se ha llamado suficientemente la atención sobre la contradicción entre el mundo caballeresco de los héroes homéricos y el abatido campesinado de Hesiodo; en todo caso, no son tiempos que se sucedan entre sí. Ahora bien, ambos grupos tienen en común una importante sabiduría gnómica que, por tanto, es más antigua. La gnomología es en la *litada* también mucho más lúgubre de lo que aparentan sus propios héroes. Asimismo, el oráculo deifico emplea con frecuencia estas antiquísimas sentencias consuetudinarias al igual que sus fórmulas. Algo parecido sucede con la lengua homérica, que contiene un sinfín de fórmulas antiguas de las que dependen las mismas antigüedades de la lengua; fórmulas cuya expresión apenas comprendían ya los aedos posteriores y sobre cuya base se edificaron nuevos giros, con falsas analogías. Estas antiguas fórmulas dan fe de una poesía hímnica en la que también se hallaban aquellas sentencias éticas cuya fisonomía era más lúgubre que las claras figuras posteriores de los héroes homéricos. La presuposición aquí de esta sabiduría ética es algo totalmente diferente de la antigua sabiduría sacerdotal de los misterios y el simbolismo oriental que muchos eruditos modernos husmean en el fondo de la antigua Grecia.

También es importante la forma hexamétrica de estas sentencias, pues en ella se adivina la influencia deifica. Esto es lo que se deduce por Pausanias (X, 5): μεγίστη δε και παρά πλείστων ές Φημονόην δόξα εστίν, ώς πρόμαντις γένοιτο ή Φημονόη του θεοΰ πρώτη και πρώτον τό έξάμετρον ήσε [la visión más general es que Femonoe era la primera profetisa del dios y la primera que recitó versos hexamétricos]. Según Plutarco, el primer hexámetro debió ser *(De Pythiae oráculo* 402d): συμφέρετε πτερά τ'οίωνοί κηρόν τε μέλισσαι [traed las plumas y las aves agoreras, la cera y las abejas] *(versus Pythius Delphicus theologicus).* Las sentencias de sabiduría más antiguas fueron comunicadas ciertamente en forma de versos oraculares[13], por ejemplo, versos como el de *Trabajos y días* 356: δώς αγαθή, άρπαξ δέ κακή, θανάτοιο δότειρα [el regalo es bueno, pero la rapiña es mala y dispensadora de muerte]. Suponiendo que el hexámetro fuera el tipo de verso más antiguo del templo, entonces se convirtió por ello mismo en un verso de sabiduría. Una vez creado y ampliado, este tipo de versos genera siempre otros nuevos. Al igual que el himno del templo, centrado en la acción del dios, fue evolucionando paulatinamente hacia el *épos,* el oráculo lo hizo hacia la poesía gnómica. Sólo así comprenderemos la extraordinaria y digna posición de Delfos: no se trata de simples predicciones, sino de dictámenes éticos propuestos en forma de castigos y recompensas, una llamada a la conciencia moral del hombre.— Los versos oraculares se escribían en columnas y en lugares visibles; miles de hombres los leían. Hasta nuestros oídos llega la noticia de la costumbre de adornar los hitos con sentencias éticas (véase Platón, *Hiparco* 228e): στεϊχε δίκαια φρονών [camina con pensamientos justos] o bien μή φίλον έξαπάτα [no engañes al amigo].

§ 5. Los grados previos del σοφός ἀνήρ *[hombre sabio]*

Los *príncipes* de la edad heroica fueron los primeros en ser considerados como sabios, por ejemplo Quirón, del que circulaban unas ὑποθῆκαι Χείρωνος [enseñanzas de Quirón]. Píndaro llegó a conocer estas enseñanzas (frags. 167, 171 Boeckh). Su contribución es resumida por el compilador de la titanomaquia Clemente de Alejandría *(Stromata* I, 361): εις τε δικαιοσύνην θνητών γένος ήγαγε δείξας όρκους καΐ θυσίας ιλαράς και σχήματ' Ὀλύμπου [condujo hasta la justicia a la raza de los mortales, mostrándoles los juramentos, los alegres sacrificios y el orden olímpico]. Luego el troyano Πιτθεύς [Piteo], de quien debe ser el verso de Hesiodo en *Trabajos y días* 370: μισθός δ'ανδρί φίλω είρημένος αρκιος έστω [sabido es que la confianza y la desconfianza pierden a los hombres]. Sobre el mismo, véase Plutarco *(Teseo* 3, escolio) y Eurípides *(Hipólito* 264), en donde también, según Teofrasto, aparecen unos λεγόμενα [dichos] de Sísifo. Luego, *Scholia ad Hermogenis Status,* vol. IV, p. 43*. Aristóteles cita una sentencia de Radamante en su *Etica a Nicómaco* V, 5 (8): εἴκε πάθοι τά κ' έρεξε, δίκη κ'ίθεια γένοιτο [cuando uno padece el mal que ha hecho, esto es adecuada justicia]. También se le atribuye haber pronunciado juramentos no por los dioses, sino χήνα και κύνα και κριόν και όμοια [por el ganso, por el perro, por el carnero y por cosas similares] en Aristófanes, *Las Aves* 521 (escolio).— Luego, una serie de antiquísimos aedos.Ὠλήν [Oleno], un lírico que debió llevar los himnos de Apolo desde Licia hasta Délos, y de aquí a Delfos, pasa también como el inventor del hexámetro. Luego Filemón, que debió ser el primero en componer coros de doncellas. Baquis, un poeta oracular. Eumolpo, fundador de la casa de los eumólpidas. Pamfo, entre Oleno y Homero. Lino, del que existía una κοσμογονία *[Cosmogonía]* que empezaba con las palabras: ην ποτέ τοι χρόνος

ούτος, έν ω άμα πάντ' έπεφύκει [había una vez un tiempo en el que todas las cosas estaban juntas por naturaleza]. Poseemos algunos fragmentos en Estobeo, *Florilegium* V, 22 (C. IX, I), *Eclogae physicae,* lib. I, cap. 10, 5. Parecen interpolaciones pitagóricas. Museo (Diógenes Laercio, proemio, 3, dice que él también compuso una θεογονία *[Teogonia]:* φάναι τε έξ ενός τα πάντα γενέσθαι και εις ταύτόν άναλύεσθαι [parece que todas las cosas han nacido de una sola y luego regresan a ella]). Aristófanes *(Las Ranas* 1032 ss.) detalla lo siguiente: Όρφεύς μέν γαρ τελετάς θ'ήμΐν κατέδειξε φόνων τ' άπέχεσθαι Μουσαίος δ' έξακέσεις τε νόσων και χρησμούς,"Ησίοδος δέ γης εργασίας [porque Orfeo nos enseñó los ritos de evitar sacrificios sanguinarios, Museo nos enseñó el arte oracular y el de curar enfermedades y Hesiodo nos instruyó en la agricultura], etc. En tiempos de Platón existía una literatura muy rica de la que el mismo Platón habla despectivamente *(República* II, 364 e): βίβλων δέ ομαδόν παρέχονται Μουσαίου και'Ορφέως, Σελήνης τε καΐ Μουσών εγγόνων ως φασι, καθ' ας θυηπολούσι, πείθοντες ού μόνον ίδιώτας άλλα και πόλεις, ώς άρα λύσεις τε και καθαρμοί αδικημάτων διά θυσιών καΐ παιδιάς ηδονών είσι μέν έτι ζώσιν, είσι δέ και τελευτήσασιν άς δη τελετάς καλούσιν, α'ί τών έκει κακών άπολύουσιν ημάς, μή θύσαντας δέ δεινά περιμένει [ofrecen un montón de libros de Museo y Orfeo, descendientes de la Luna y de las Musas, según dicen, de acuerdo con los cuales realizan sacrificios, persuadiendo no sólo a los particulares, sino también a las ciudades, de que existen una liberación y expiación de los pecados por medio de sacrificios o juegos de placer realizados- en vida, o aun después de muerto, purificaciones éstas que nos libran de los males de allá abajo, por cuanto significan castigos terribles para quienes no las practican]. Tenemos, pues, tres grados del σοφός άνήρ [hombre sabio] : los experimentados *ancianos y príncipes,* los aedos entusiasmados y los *sacerdotes sagrados* (Epiménides). Con el nombre de los Siete Sabios reencontramos a todos estos tipos.

Esta sabiduría es un punto sólido para la intuición griega de la historia: los griegos datan en función de ella. El oráculo deifico, procurando siempre nuevos medios para la reforma

ética, muestra a los Siete Sabios como tipos y paradigmas, como catecismos vivos de los que se puede tomar ejemplo. Es algo parecido a la *canonización* católica. Sólo que en vez de un dictado ético se propone a un hombre como modelo. En este sentido, hay que tener en cuenta que se trataba de hombres famosos. Hay una cierta oscuridad y una cierta astucia en el oráculo en el hecho de que no se hablaba de los Siete Sabios con plena ambigüedad. Bastaba con el hecho de que se *buscaba* a los Siete Sabios; fijos y seguros sólo eran Tales, Solón, Bias y Pitaco. Estos eran citados probablemente con total claridad. Las otras tres plazas debían ser completadas: debemos suponer que todas las ciudades griegas rivalizaban por situar a un ciudadano suyo en la lista sagrada. Disponemos de un total de veintidós hombres a los que se les reconocía el derecho. Fue un gran certamen de σοφοί [sabios]. En *Protagoras* 343, Platón cita a Cleóbulo, Misón y Quilón. Demetrio de Falero y muchos otros situaban a Periandro en vez de Misón. O Anacarsis, o Epiménides. Leandro de Mileto citó a estos últimos y, al mismo tiempo, situaba a Leofanto en lugar de Cleóbulo. Hermipo da una lista de diecisiete nombres. Entre ellos, Pitágoras, Ferécides y Acusilao. Es curiosa la opinión de Dicearco (Diógenes Laercio I, 40), de quienes dice que no eran ουτε σοφούς ουτε φιλοσόφους, συνετούς δέ τινας και νομοθετικούς [ni sabios ni filósofos, sino hombres inteligentes y legisladores]. Lo cual presupone un sentido especial del σοφός [sabio], evidentemente aristotélico, esa cabeza científica universal. Para Aristóteles, ninguno de ellos sería realmente un sabio a excepción de Tales.

Bellas, aunque variadas, son las leyendas sobre la elección de los Siete. La primera de ellas dice así: un pescador pesca un trípode, por lo que el pueblo de Mileto lo toma por el más sabio. Luego, se suscita una disputa por la posesión del trípode; los litigantes van a Delfos y allí obtienen una respuesta. Se lo entregan a Tales, quien a su vez lo reentrega, y así sucesivamente hasta que llega a manos de Solón; éste dice que el más sabio es el dios, y vuelve a enviarlo a Delfos.— "Αλλ<ως> [otra versión]. Baticle el arcadio ha dejado en testamento una

copa, y ordena que le sea entregada al más sabio. De este modo se le entrega a Tales, y así sucesivamente hasta que vuelve de nuevo a Tales que la dona a Apolo Didimeo. El hijo de Baticle llevó la copa por todos los sitios. "Αλλως [otra versión]. Uno de los amigos de Creso ha recibido de él una copa de oro para el más sabio; ése se la entregó a Tales, etc., hasta que llega a manos de Quilón, quien preguntó al dios deifico quién era más sabio que él, siendo la respuesta: Misón.— Según otros, Creso entregó la copa a Pitaco. Andrón cuenta que los sagrados eginios decidieron entregar al más sabio un regalo honorífico, correspondiendo el premio al espartano Aristodemo. Algunos dicen que Periandro envió al príncipe milesio Trasíbulo un barco mercante, pero éste naufragó; los pescadores hallaron el trípode en el lugar del naufragio. Etc. Los puntos principales son: 1) a quién se le entregó por primera vez el trípode (¿Tales, Pitaco, Bias?); 2) quién lo recibió por última vez; 3) cuál es la sucesión; 4) de dónde procedía el trípode; 5) dónde fue depositado (¿Mileto, Delfos, Tebas?). Ya el número siete parece ser una acuñación de acuerdo con esta leyenda. Probablemente, el nodulo central sea un cuento oriental de los siete maestros sabios. Evidentemente, lo característico de ello es la *autodeterminación* de los sabios. En cambio, parece ser histórico que el *oráculo deifico* sancionara a algunos de los sabios, por ejemplo a Misón, del que se dice en Hiponax fr. 77 Bergk: καΐ Μύσων öν ώττόλλων | άνεΐπεν ανδρών σωφρονέστατον πάντων [y Misón, a quien Apolo llamó el más sabio de todos los hombres][14]. Hay diversas historias

en Diogenes Laercio I, 18 ss.; Plutarco, *Solón* 4 c; Porfirio, *Apud Cyrillum contra Julianum,* libro I y Aristófanes, *Pluto,* v. 9, escolio. Véase lo que dice Menage sobre Diogenes Laercio, vol. I, p. 183, Huebner. Véase también Mullach, *Fragmenta philo soph orum,* I, p. 205. Son muy importantes las *listas de sentencias* paulatinamente atribuidas a los Siete Sabios, de modo que cada uno tenía una sentencia profunda a la que siempre se remitían. Hay una extraordinaria diferencia entre las sentencias de Tales, por ejemplo, el γνώθι σαυτόν [conócete a ti mismo], las de Quilón, las de Bias o las de Apolo y de Fémone; véase lo que dice Menage sobre Diógenes Laercio, p. 197. Se han conservado tres versiones: 1) la de *Demetrio de Palero* (Estobeo, *Florilegium* III, 19): Cleóbulo, Solón, Quilón, Pitaco, Tales, Bias, Periandro. Cada uno de ellos tiene veinte o más sentencias. Se consideran sentencias profundas: μέτρον άριστον [lo mejor es la mesura], μηδέν άγαν [nada en exceso], γνώθι σαυτόν [conócete a ti mismo], καιρόν γνώθι [conoce el momento oportuno], έγγύα πάρα δ'άτα[15] [la fianza llama a la desgracia], οΐ πλείστοι άνθρωποι κακοί [la mayoría de los hombres son malos], μελέτα τό πάν [preocúpate del todo]. Después está la lista de Sosíades (Estobeo, *Florilegium* III, 80) que no se diferencia en nada con relación a los sabios. Una tercera lista fue editada por Aldo Manucio a partir de un antiguo códice junto a Teócrito y otros escritores en 1495 (véase Mullach, p. 215): Periandro, Bias, Pitaco, Cleóbulo, Quilón, Solón, Tales. Una cuarta lista se halla en Diógenes Laercio, que incluye algunos αποφθέγματα [apotegmas] de cada uno

de ellos (según Apolodoro περί αιρέσεων *[Sobre los estilos de pensamiento]).* Pero hay que buscar un número aún mayor, como lo ha hecho Mullach en su obra (pp. 218-235) presentando numerosas e ingeniosas anécdotas. La *Antología de Planudio* (I, 86) contiene un *versus memorialis* (traducido por Ausonio):

ἑπτά σοφών ἐρέω κατ' ἔπος πόλιν, οὔνομα, φωνήν.
μέτρον μέν Κλεόβουλος ό Λίνδιος εἶπεν ἄριστον.
Χίλων δ' έν κοιλή Λακεδαίμονι: γνώθι σεαυτόν.
"Ος δέ Κόρινθον έναιε, χολοΰ κρατέειν Περίανδρος
Πίττακος ουδέν άγαν, ός έην γένος έκ Μιτυλήνης.
Τέρμα δ' όράν βιότοιο Σόλων ίεραΐς έν Αθήναις.
Τούς πλέονας κακίους δέ Βίας άπέφηνε Πριηνεύς.
Έγγύην φεύγειν δέ Θαλής Μιλήσιος ηυδα.
[Investigo a los siete sabios por sus dichos, por su ciudad, por su nombre y por su voz.
Cleóbulo de Lindo dijo que lo mejor es la mesura.
Quilón de la cavernosa Lacedemonia: «Conócete a ti mismo».
Periandro, que vivió en Corinto, recomendaba dominar la cólera.
Pitaco, que era de una familia de Mitilene, dijo: «Nada en exceso».
Bias de Príene decía que la mayoría de los hombres son malos.
Evitar las promesas, decía Tales de Mileto.]

§ 6. *Tales*

Extraña pregunta si Tales era griego o fenicio. Heródoto (I, 170) dice de él: Θάλεω ανδρός Μιλησίου, τό άνέκαθεν γένος έόντος Φοίνικος [Tales de Mileto, que era fenicio de raza por su ascendencia]. Clemente *(Stromata* I, 302) le llama Φοίνιξ τό γένος [fenicio de raza]. Según un autor no citado (Diógenes

Laercio I, 22) obtuvo en Mileto el derecho de ciudadanía cuando llegó allí por primera vez en compañía de Neleo, probablemente después de haber salido de Fenicia. Por esta noticia vemos que se da crédito a su origen fenicio, noticia que fue de principal significado para los eruditos alejandrinos. Sin embargo, el propio Diógenes Laercio añade: la mayor parte de los testimonios indican que nació en Mileto, de una de las casas más nobles, es decir, de los Telidas (como demuestran Duris y Demócrito), hijo de Examyes y de Cleobulina έκ των Θηλιδών, οΐ είσι Φοίνικες, ευγενέστατοι των από Κάδμου και Άγήνορος [de los Telidas, que son fenicios, los más nobles de los que proceden de Cadmo y Agenor]: esto sólo quiere decir, pues, que sus antepasados pertenecieron a los cadmeos beodos, quienes se hallaban mezclados con los jonios del Asia Menor. Sólo es fenicio en el sentido de que su familia se remontaba a la estirpe de Cadmo. Esta familia, por lo tanto, habría emigrado de Tebas a Jonia.

Sobre su *época,* dos son los datos seguros: 1) el testimonio de Demetrio de Falero (en su αναγραφή των αρχόντων *[Catálogo de los arcontes])* según el cual Tales σοφός ώνομάσθη [llamado sabio] bajo el arcontado de Damasias (586-585); 2) predijo un eclipse de sol durante el reinado del rey lidio Alyatte (Heródoto I, 74). Sobre esto son decisivas las investigaciones de J. Zech, *Astronomische Untersuchungen über die wichtigeren Finsternisse, welche von den Schrifstellern des klassischen Alterthums erwähnt werden* (Leipzig, 1853). Véase también A. Hansen, *Bände der mathematisch-physikalischen Klasse der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* VII (1864), p. 379. Según estos autores, el eclipse tuvo lugar el 28 de mayo (del calendario juliano) o el 22 de mayo (del calendario gregoriano) del año 585. La expresión σοφός ώνομάσθη [llamado sabio] guarda relación con esto último (no con la anécdota del trípode). Se trata de un punto seguro como pocos. La crónica de Apolodoro (Diógenes Laercio I, 37) sitúa su nacimiento en el primer año de la Olimpiada 35 (640-639). Por tanto, Tales tenía 55 años cuando ocurrió el eclipse.

Tales debió ser un hombre políticamente influyente: según

Heródoto (I, 170), instó a los jonios a defenderse de la amenaza persa mediante una confederación de estados; según Diógenes Laercio (I, 25), fue él quien impidió a los milesios que se atrajeran sobre sí la enemistad de Ciro aliándose con Creso. Por lo demás, Tales debió acompañar a Creso (según Heródoto I, 75) en su campaña contra Ciro y dio a éste la posibilidad de pasar el Halis mediante la construcción de un canal.— Como matemático y astrónomo, Tales figura a la cabeza de la ciencia griega[16]. Proclo dice (según el aristotélico Eudemo) en Euclides (p. 19): Θαλής δέ πρώτον εις A'ίγυπτον έλθών μετήγαγεν εις την Ελλάδα την θεωρίαν ταύτην και πολλά μέν αυτός εΰρε, πολλών δέ τάς αρχάς τοις μετ 'αυτόν ύφηγήσατο, τοις μέν καθολικώτερον έπίβαλλων, τοις δε αίσθητικώτερον [Tales fue el primero que, habiendo ido a Egipto, introdujo en Grecia esta teoría y él mismo descubrió muchas cosas e indicó los principios de muchas otras para sus sucesores, unas veces proponiendo un enfoque más general, otras con un enfoque más observacional] (sospecho que είδικώτερον [más general]). A Tales se le atribuyen especialmente cuatro sentencias: 1) que el círculo se divide en dos por un diámetro; 2) que los ángulos de un triángulo isósceles son idénticos en la base; 3) que los ángulos opuestos por el vértice son iguales entre sí; 4) que los triángulos son congruentes cuando una parte y dos ángulos del uno son iguales a las partes correspondientes del otro. En todo caso, se supone que estuvo en Egipto. Según Plutarco *(Solón* 2), le llevaron hasta ahí asuntos comerciales. De todos modos, el testimonio más antiguo es sólo el de Eudemo. Tampoco Tales puede testimoniarlo, pues no ha dejado ningún escrito. Naturalmente, por la tendencia oriental de los eruditos tardíos, la estancia en Egipto ha sido muy remarcada. La filosofía griega no debió, pues, na-

cer en Grecia. El fenicio aún tuvo que ir a la escuela con los egipcios en una época en la que nada se aprendía a través de los libros y todo por tradición oral. En Egipto encontró a los maestros, pero también a los discípulos de sus descubrimientos. Aparte de éstos, como se testifica explícitamente, no tuvo maestros. Si se le considera (Tzetzes, *Chiliad.* 869) discípulo de Ferécides es sólo como consecuencia de su filosofema del agua y de la materia fangosa de Ferécides.

Tales no escribió nada: este es un hecho que suele repetirse con frecuencia. Sin embargo, algunos autores, sobre todo Aristóteles, se refieren a algunas tradiciones antiguas, aunque escritas, incluido Eudemo. Se le atribuyó una ναυτική αστρονομία *[Astronomía náutica]* (Diógenes Laercio I, 23). Esta obra también fue considerada como obra del samio Foco. Según Plutarco *[De Pythiae oráculo* 18), estaba escrita en versos, lo mismo que los doscientos versos de la αστρονομία *[Astronomía]* (Diógenes Laercio I, 34). También se citan como obras de Tales: περί τροπής *[Sobre la revolución del sol de un trópico a otro],* περί ισημερίας *[Sobre el equinoccio],* περί άρχων *[Sobre los principios].* Galeno *(Commentarium in libris de natura humana,* p. 26) afirma claramente εί γαρ οτι Θαλής άπεφήνατο στοιχείον μόνον είναι τό ϋδωρ εκ συγγράμματος αύτοϋ δεικνύναι ούκ 'εχομεν [no podemos demostrar si la afirmación de Tales de que el único elemento es el agua, fue afirmada en un escrito suyo].

Murió en la Olimpiada 58, según Apolodoro (Diógenes Laercio I, 37), aproximadamente a los noventa años de edad. Sobre su efigie pueden leerse los siguientes versos:

> Τόνδε Θαλήν Μίλητος'Ιάς Θρέψασ' άνέδειξεν
> αστρολόγων πάντων πρεσβύτατον σοφία],
> [He aquí a Tales, a quien Mileto nutrió en su seno,
> el más venerable por su sabiduría en todos los asuntos
> astronómicos].

En cambio, en su epitafio se lee:

ή ολίγον τόδε σάμα. τό δε κλέος ούρανόμηκες (=ούρανόν ήκει?)
τώ πολυφροντίστω τούτο Θάλητος δρη.
(énfasis en el astrónomo como σοφός [sabio])
[Pequeña es esta tumba. Pero la fama de los orbes celestes (= ¿que contiene el cielo?)
Esto supo ver el sabio Tales].

Sobre la actividad propiamente filosófica de Tales dice Aristóteles *(Metafísica* I, 3): acerca de los primeros que han filosofado, la mayoría han aceptado principios puramente materiales; en especial, Tales ό της τοιαύτης αρχηγός φιλοσοφίας [el iniciador de tal filosofía], supuso que era el agua[1]. Llegó a esta opinión probablemente por la observación de que el alimento es húmedo y que el mismo calor nace de la humedad y

los seres vivos se conservan gracias a él —aquello de lo que nace una cosa es para ésta un principio—, además de la observación de que la semilla es húmeda por naturaleza: pero el principio en virtud del cual lo húmedo es húmedo es el agua». Aristóteles es la única fuente verídica para el principio de Tales. Lo que en Aristóteles es una suposición, en los escritores posteriores son principios ciertos. Estos añadieron que también las plantas toman su alimento del agua y las estrellas de los vahos húmedos, que todo lo mortal se seca. En todo caso, se trata de una hipótesis científico-natural muy valiosa[17]. El mito intentaba comprender los cambios comparándolos con las acciones y las acciones libres de los hombres. En ello pudo influir la formación de los cuerpos de los animales a partir de

la forma fluida de la semilla y del huevo: así, todo lo sólido pudo surgir de lo no sólido. (Falta de claridad sobre los estados de agregación y las cualidades químicas.) Pues Tales buscaba una materia menos sólida pero capaz precisamente de dar forma. Tales inaugura un camino nuevo que luego continuarían principalmente los filósofos jónicos. En realidad, los fenómenos astronómicos le dan la razón acerca de que un estado de agregación menos sólido debe haber precedido al estado actual. Puede aquí pensarse en la hipótesis de Kant-Laplace *(Mecánica del cielo* y *Sistema del mundo)* sobre un estado elaborado del mundo. Por término general, en todo caso, los filósofos jónicos estaban en el buen camino. Se necesita una increíble libertad y osadía para aprehender por primera vez la multiplicidad del mundo como desarrollo formalmente diferente de una materia fundamental. Éste es un logro que nadie puede medir dos veces.

Conviene desconfiar de cualquier otra cosa que se quiera averiguar de Tales además de esto. Ciertamente hubo otros escritos que se le atribuyeron, por ejemplo el πφι άρχων *[Sobre los principios]* (por Galeno en Hipócrates, *De tumore* I, I, I). Es por ello que las afirmaciones acerca de la unidad del mundo, la infinita divisibilidad y variabilidad de la materia, la irrepresentabilidad del espacio vacío, la cuádruple raíz de los elementos, la mezcla de la materia, la naturaleza y la inmortalidad del alma, los démones y los héroes, principalmente en el

escrito de Pseudoplutarco *De placitis philosophorum,* Aristóteles aún indica que la Tierra flota sobre el agua *(Metafísica* I, 3; *Sobre el cielo* II, 13) y Séneca dice que los terremotos proceden del movimiento de este agua (Séneca, *Cuestiones naturales* VI, *6;* III, 14). El pasaje VI, 6 es notable. En él, se dice hablando de Tales: *hac, inquit, unda sustenitur orbis velut aliquod grande navigium et grave bis aquis, quas premit* [sobre este agua, dice, se sostiene el orbe, como si se tratara de una nave grande y pesada para las aguas que oprime]. Y, poco después: *supervacuum est reddere causas, propter quas existimat* [es intrascendente exponer las razones por las que lo considera], etc. ¿No se tiene aquí presente el escrito περί άρχων *[Sobre los principios]}* Es el mismo escrito que Aristóteles parece conocer bien y del que parece extraer aquellas ideas. Y aún hay otra referencia aristotélica en *Del alma* (I, 2): «Para Tales, el imán está animado, puesto que atrae al hierro». En este mismo pasaje (I, 5), Aristóteles explica que Tales creía que πάντα πλήρη θεών είναι [todo está lleno de dioses]. Todas estas referencias parecen ser reminiscencias de aquel escrito. Diógenes Laercio (I, 24) dice:Άριστοτέλης δε καΓΙππίας φασίν αυτόν και τοις άψύχοις διδόναι ψυχάς τεκμαιρόμενον εκ τής λίθου τής μαγνήτιδος καΐ του ήλεκτρου [Aristóteles y Hipias atribuyeron alma a las cosas inanimadas, demostrándolo por el imán y el electro]. Ya Hipias atestigua, pues, la existencia de un escrito de Tales: ¿pues qué significa la tradición? ¿Quién debe erigirse aquí en tradición? Por el modo como Aristóteles cita estas frases, es evidente que, como afirmaciones, estaban muy deslavazadas, por lo que siempre hay que adivinar la procedencia. No hubo, por tanto, ningún escrito de Tales, pero sí una antigua relación de sentencias bajo la forma de Θαλής ωήθη [Tales creyó], Θαλής έφη [Tales dijo], etc. en calidad de αποφθέγματα [apotegmas], que no iban acompañados de razonamientos o rara vez con ellos. Sólo así comprendemos la concordancia entre Séneca y Aristóteles. Este último se refiere expresamente a las afirmaciones de Tales como αποφθέγματα *en Acerca del cielo* II, 13: οι δ' έφ' ΰδατος κεΐσθαι (φασι τήν γήν)· τούτον γάρ άρχαιότατον παρειλήφαμεν τον λόγον,

öν φασιν ειπείν Θαλήν τον Μιλήσιον, ώς δια τό πλωτήν είναι μένουσαν ώσπερ ξύλον ή τοιούτον έτερον [otros dicen que (la tierra) reposa sobre el agua. Esta afirmación nos ha sido transmitida como la más antigua. Fue pronunciada, según dicen, por Tales de Mileto. Según éste, la Tierra estaría flotando sobre el agua como una madera o una materia similar]. Por último, también Platón *(Teeteto 174* a) demuestra la existencia de series de απομνημονεύματα [cosas dignas de recordar] de Tales: ώσπερ καΐ Θαλήν άστρονομοΰντα και άνω βλέποντα, πεσόντα εις φρεαρ, θράττα τις εμμελής και χαρίεσσα θεραπαινίς άνασκώψαι λέγεται, ώς τα μεν έν ούρανω προθυμοΐτο είδέναι, τά δ' έμπροσθεν αύτοϋ καΐ παρά πόδας λανθάνοι αυτόν [mientras observaba los astros, mirando hacia arriba, cayó en un pozo; entonces una joven tracia, ironizando con buen tono, se burló de su preocupación por conocer las cosas del cielo, cuando ni siquiera se daba cuenta de lo que tenía a sus pies]. Finalmente, Diógenes Laercio (I, 24): 'ένιοι δε καΐ αυτόν πρώτον ειπείν φασιν αθανάτους τάς ψυχάς, ών έστι Χοιρίλος ό ποιητής [algunos dicen que fue el primero en afirmar que las almas son inmortales, entre los cuales está el poeta Querilo]. Así pues, están atestiguadas algunas frases sueltas de Querilo, Hipias, Aristóteles y una anécdota de Platón. Pero ningún escrito coherente, puesto que Aristóteles habla de los razonamientos de un modo meramente hipotético. Pero Aristóteles maneja como *fiables* todas estas afirmaciones. Deben ser muy antiguas.— Estudio más reciente: F. Decker, *De Thalete milesio,* Halle, 1865 (tesis doctoral); también Krische, *Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie,* I, p. 34.— En Diogenes Laercio (I, 43) se halla un fragmento de una pequeña epístola de Tales a Ferécides y Solón. Respecto a esta literatura pseudoepigráfica, es digno de reseñar que Tales se presenta a sí mismo como «no escritor»: que quiere ir a Siró, pues, para realizar algunas investigaciones; que ya ha navegado a Creta y Egipto; que no escribe nada, sino que viaja por Grecia y Asia. En otra carta, Tales invita a Solón a visitar su casa. En la Antigüedad tardía, estas cartas fueron siempre muy atractivas para apreciar el vaior personal de un filósofo; muchas veces también porque

sus autores sabían siempre algo más, por ejemplo, las cartas de Heráclito, tal como ha mostrado Jakob Bernays. En Diógenes Laercio I, 122 se encuentra la respuesta de Ferécides, en la que Tales cede la edición de sus escritos y en la que habla de su enfermedad de piojos. Una carta de Anaxímenes a Pitágoras (II, 4) relata la muerte de Tales arrojándose desde una peña. «Pero nosotros, sus discípulos, no sólo queremos recordar al hombre, sino también hablar a nuestros hijos y oyentes de sus pláticas.» Aquí se indican las afirmaciones, λόγοι, de Tales. Otro tipo de muerte se halla en Diógenes Laercio I, 39: practicó hasta una edad avanzada los juegos gimnásticos y murió debilitado por el calor, la sed y el cansancio.

§ 7. *Anaximandro*

Anaximandro, hijo de Praxíades, también era milesio[18]. El examen de un pasaje confirma la noticia en Eliano *{Varia historia* III, 17) de que fue el jefe de la colonia milesia en Apolonia. Salvo esto, no se sabe nada de su vida, aunque sí se sabe mucho sobre su doctrina. Precisamente lo contrario que Tales. Según Apolodoro, tenía sesenta y cuatro años[19] en el año segundo de la Olimpiada 58 (547-546 a. C): una noticia que se refiere a un suceso seguro, ¿<probablemente> posible la redacción y la terminación de su libro περί φυσέως *[Sobre la naturaleza]* (¿como en Demócrito? ¿o inclinación de la eclíptica? Plinio II, 8 cita la Olimpiada 58). ¡Es la primera obra de este tipo! En Temistio *(Orationes* XXVI, 317), Harduino dice: έθάρρησε πρώτος —Ελλήνων λόγον έξενεγκεΐν περί φύσεως

συγγεγραμμένον. Πρίν δε εις όνειδος καθειστήκει τό λόγους συγγράφειν και ουκ ένομίζετο τοις πρόσθεν "Ελλησι [fue el primero de los griegos que conocemos que se atrevió a publicar un discurso escrito sobre la naturaleza. Pero antes consideraba una injuria el escribir discursos y no tenía en consideración a los griegos anteriores]. Pero una expresión de Diógenes Laercio (II, 2) nos muestra de qué tipo de escrito se trataba: των δέ άρεσκόντων αύτώ πεποίηται κεφαλαιώδη τήν εκθεσιν, ήπερ περιέτυχε και ό Απολλόδωρος ό Αθηναίος [expuso sus opiniones sumariamente y en compendio, sus escritos los vio Apolodoro de Atenas]. No vamos a hacer aquí un resumen de lo que escribió, sino que nos referiremos a la forma misma del escrito (extraordinariamente rara) como composición de unos principios (no como exposición), es decir, haremos lo mismo que lo que hicimos con Tales. Sólo que Anaximandro encontró una forma propia de hablar y lo hizo en nombre propio. Se han conservado algunos fragmentos significativos en Aristóteles y en Simplicio, caracterizados por el dialecto empleado. Suidas se equivoca cuando afirma que Anaximandro έγραψε περι φύσεως, γής περίοδον, περί τών απλανών και σφαΐραν και *'άλλα* τινά [escribió *Sobre la naturaleza, La rotación de la Tierra, Sobre las estrellas fijas, La esfera* y otras obras más]. De él dice Diógenes Laercio (II, 2): και γής και θαλάσσης περίμετρον πρώτος εγραψεν, άλλα καΐ σφαΐραν κατεσκεύασε [fue el primero que describió el perímetro de la tierra y del mar, y construyó una esfera], por tanto, un mapa geográfico y una esfera celeste. La invención del reloj de sol se reduce al hecho de que se habría limitado a introducirlo entre los griegos (en Lacedemonia): el γνωμών *[gnomon].* Los babilonios ya lo poseían desde hacía mucho tiempo, según Heródoto (II, 109). Plinio (II, 76) se lo atribuye a Anaxímenes. Apenas podemos adivinar cuál fue su relación con Tales, puesto que no se indica si fue su εταίρος [compañero], γνώριμος [amigo], etc. Debió aprender con su ínclito compatriota matemáticas y astronomía. Tendría unos veinte años cuando sucedió el famoso eclipse de sol que Tales predijo. En este sentido, su principio filosófico es una continuación del pensamiento de

Tales. Puesto que éste no escribió, debemos suponer la transmisión oral. En sí, las informaciones sobre las διάδοχου [sucesiones] más antiguas han sido hechas arbitrariamente según modelos tardíos. En aquella época no había escuelas filosóficas.*

Consideró que la άρχή [el principio] (expresión que él convirtió en término) era το άπειρον [lo indeterminado]. Conviene no confundirse en torno a este concepto, como les ocurrió a los antiguos, que mucho más tarde proyectaron sobre él determinados problemas. Es una lástima que en el escrito falten argumentaciones propiamente dichas. De ahí las diferentes interpretaciones de la Antigüedad. Sólo podemos referir un par de frases seguras (según Aristóteles, *Física* III, 4): το άπειρον περιέχει άπαντα και πάντα κυβέρνα- άθάνατον γάρ έστι καΐ άνώλεθρον [lo indeterminado abarca y gobierna todas las cosas: pues es inmortal e imperecedero]. De lo indeterminado se escindieron primero el calor y el frío, por separación. De la mezcla de estos dos se genera lo líquido: el agua era para él la semilla del mundo. Así tanto en Plutarco, como en la obra de Eusebio *Praeparatio evangélica* (I, 8, 1), como en Aristóteles, περί μετεώρων *[Sobre los meteoros]* (II, 1). De esta manera, Anaximandro dio dos pasos con relación a Tales: como principio del agua el calor y el frío, cuyo principio es το άπειρον [lo indeterminado], la unidad última, la matriz del continuo originarse. Sólo esta unidad es eterna, increada, incorruptible. Pero no sólo la primera propiedad de lo increado está expresada en su nombre. Todo lo demás deviene y perece: afirmación notable y profunda (en Simplicio, *In Aristotelis Física* 6a: εξ ών δε ή γενεσις έστι τοις οΰσι και την φθοράν εις ταύτα γίνεσθαι, κατά το χρεών, διδόναι γάρ αυτά τίσιν και δίκην της αδικίας κατά την του χρόνου τάξιν [a partir de donde los seres tienen su nacimiento, hacia ahí también les ocurre su destrucción, según la necesidad; pues pagan las culpas las unas a las otras y la reparación de la injusticia, según el orden del tiempo]. Asistimos a una idea casi mitológica. Todo devenir es una

emancipación del ser eterno: por lo tanto, una injusticia que debe ser reparada con el castigo de la decadencia. Aquí reconocemos la idea según la cual todo lo que deviene no *es* verdadero. También el agua *deviene:* Anaximandro cree que surge del contacto entre el calor y el frío. Por tanto, no puede ser el principio (la ἀρχή). También el calor y el frío se evaporan siendo dos como son. Así, Anaximandro precisa de una unidad trascendente que sólo puede ser caracterizada negativamente: τὸ ἄπειρον, algo de lo que no puede darse ningún predicado del mundo existente, algo como la «cosa en sí». Éste fue un enorme salto de Anaximandro. Sus seguidores fueron más despacio. El individuo, que se desprende del "Απειρον, debe finalmente regresar al mismo, según el orden del tiempo κατά τήν τοϋ· χρόνου τάξιν: sólo para este mundo individual existe el tiempo; el "Απειρον [indeterminado] mismo es intemporal. Una visión del mundo enormemente seria: ¡todo lo que deviene y perece sufre una pena, debe pagar una τίσις y δίκη τής αδικίας [culpa y justicia por la injusticia]! ¡Cómo puede perecer algo que tiene un sentido de ser! Ahora bien, nosotros vemos que todo perece; por lo tanto, todo es injusto. Por lo tanto, no podemos atribuir los predicados de las cosas perecederas a lo que es verdadero; es algo distinto, aunque sólo podemos caracterizarlo negativamente. Aquí se suscita una serie de problemas: ¿cómo puede surgir el mundo individual? ¿Cuál es la fuerza que hace posible la evolución a partir del "Απειρον? ¿Qué es el devenir? ¿Qué es el tiempo? La influencia del primer *escrito* debe haber sido enorme: el choque con la doctrina de los eleatas, así como con las de Heráclito, de Empédocles, etc., está aquí servido. En este sentido, la pregunta ya no es estrictamente física, sino que el origen del mundo, como suma de ἀδικίαι [injusticias] por expiar, abrió una perspectiva a los profundos problemas de la ética. De este modo Tales fue definitivamente superado: sobre la distinción entre un mundo eterno del ser, que nosotros sólo podemos comprender negativamente, y un mundo empírico que deviene y perece, descansa una *pregunta* enormemente importante; el camino que conduce hacia ella puede

ser candido e ingenuo.— Evidentemente, los filósofos aristotélicos posteriores no han comprendido la seriedad de esta pregunta, puesto que discuten entre sí sobre cosas de menor importancia del pensamiento de Anaximandro, sobre todo la cuestión sobre la esencia de la auténtica materia originaria (el ἄπειρον): que si es algo intermedio entre el aire y el agua, por ejemplo, Alejandro de Afrodisia *(Ad Aristotelis metaphisicam* I, 5 y I, 6). Aristóteles dio el primer paso en *Sobre el cielo* (III, 5): IVLOL γάρ εν μόνον ύποτίθενται και τούτο οἵ μεν ϋδωρ, οί δε αέρα ol δε πυρ, ol δέ ϋδατος μέν λεπτότερον, αέρος δε πυκνότερον ο περιέχει ν φασί πάντας τους ουρανούς άπειρον δν [algunos filósofos sólo ponen uno, unos dicen que es el agua, otros el aire, otros el fuego, otros, todavía, un cuerpo más sutil que el agua y más denso que el aire y que, dicen ellos, envuelve los cielos enteros a causa de su infinitud]. Aristóteles no dice quiénes son esos filósofos, ni tampoco nombra a los que suponen la existencia de una materia intermedia entre el aire y el fuego en *Física* I, 4: es completamente arbitrario suponer que se refiere a Anaximandro e igualmente falso y contrario a la esencia del ἄπειρον. Los comentaristas sobre todo no han comprendido a Aristóteles: éste no se refería a Anaximandro. Pues afirma que todos los que suponen esta materia intermedia explican el origen de las cosas por condensación y rarefacción. Ahora bien, precisamente él dice de Anaximandro en *Física* I, 4 que no explica el origen de las cosas por condensación y rarefacción.— Igualmente errónea es la disputa, que llega hasta la actualidad, de si Anaximandro entendió el ἄπειρον como mezcla (μίγμα) de las materias existentes o como materia originaria primitiva. Lo cierto es que el ἄπειρον no tiene en común ninguna cualidad conocida por nosotros, de ahí que sea μία φύσις αόριστος [una naturaleza ilimitada], como dice Teofrasto: *indeterminable* para nosotros, pero naturalmente no indeterminada *en sí.* Así, pues, no es una materia sin propiedades determinadas ni mucho menos un producto mezclado de todas las propiedades determinadas de las cosas, sino una tercera posibilidad que para nosotros es, por lo demás, el ἄπειρον. Ahora bien, Aristóteles no es totalmente

principio sólo trae como consecuencia que su característica principal es precisamente ή αόριστος φύσις [la naturaleza ilimitada]. Lo infinito implica una perspectiva mucho más lejana: sería sorprendente que el principio fuera denominado no por lo que le es esencial, sino por lo que le es accidental. Pero esa creencia se basa en la idea de το άπειρον [lo indeterminado] como «infinito» precisamente sólo en aquella frase, que, tal como es interpretada, carece de lógica y que, además, *puede ser interpretada de otra manera.* El pensamiento fundamental de Anaximandro era: todo lo que deviene, perece, y, por lo tanto, no puede ser un principio. Todos los seres con cualidades propias son perecederos; por lo tanto, lo verdaderamente ente no debe tener ninguna determinación. De lo contrario, perecería. Así, pues, ¿por qué la esencia primitiva, el άπειρον [indeterminado], debe ser αόριστον [ilimitado]? Para que el devenir no se acabe. En toda *determinación* del ser, el devenir debe concluir en algún momento, porque todo lo determinado perece. La inmortalidad del ser primitivo no está en su infinitud, sino en el estar libre de las cualidades concretas que conducen a la decadencia. *Si el ser primitivo fuera* όριστόν *[limitado], también sería* γιγνόμενον *[engendrable].* Pero con ello estaría condenado a la decadencia. *Para que la* γένεσις *[el nacimiento] no acabe nunca, el ser primitivo debe conservarse por encima de ella.*— Sólo de este modo hemos conferido unidad a la explicación de Anaximandro, en justicia con la frase aquella de la τίσις [el pago] y de la αδικία [la injusticia]. Por lo demás, debemos suponer que το άπειρον [lo indeterminado] no ha sido comprendido hasta ahora. No significa «lo infinito», sino «lo indeterminado».

El resto de las ideas físicas de Anaximandro son, en comparación con su idea fundamental, menos importantes. Para explicarlas, Anaximandro se apoya aquí sobre los hombros de Tales: del άπειρον [indeterminado] surge lo caliente y lo frío, y de estos últimos el agua. A partir de aquí, Anaximandro es un mero continuador de Tales, con el cual afirma que ϋδωρ φάμενος εΐναι τό πάν [el agua es denominada el Todo] (véase Kern, *Philologus* 26, p. 281 según la obra de Teofrasto περί

Μέλισσου *[Sobre Meliso].* Tres elementos se separan de lo líquido: la tierra, el aire y el círculo de fuego que envuelve el todo como la corteza de un árbol. El círculo de fuego padece frecuentes explosiones; entonces el fuego queda aprisionado en cápsulas de aire más denso con forma de rueda y emana de sus cubos. Cuando estos cubos se obstruyen, entonces ocurren los eclipses de sol y de luna. Las fases de la luna dependen de este hecho. El fuego está alimentado por las exhalaciones de la tierra. Anaximandro se refiere a las estrellas como divinidades (habitantes del cielo), rasgo notable que se repetirá en adelante; se trata de una rectificación científico-natural de la creencia popular, no de un pensamiento libre. Es completamente imposible que Anaximandro haya considerado el mundo como infinito; esto se basa en una interpretación errónea del ἄπειρον [lo indeterminado]. ¿Qué quiere decir que el círculo de fuego es como la corteza del globo terrestre? Simplicio *(In Aristotelis Física* 505a 15, escolio) incluye a Anaximandro entre aquellos que consideraban el mundo infinito. Relacionada con esta interpretación errónea del principio de Anaximandro está la cuestión de lo que realmente Anaximandro quiso decir con la expresión «innumerables mundos», es decir, si la existencia de los infinitos mundos es simultánea o sucesiva. Que estos ἄπειροι κόσμοι [infinitos mundos] existen es seguro: si se acepta la existencia del «infinito», también hay que aceptar la existencia de «innumerables» mundos. Este es el caso de Simplicio *(Sobre el cielo* 91, 6, 34): Αναξίμανδρος μεν ἄπειρον τω μεγέθει τήν αρχήν θέμενος, απείρους έξ αύτοϋ τω πλήθει κόσμους πιειν δοκει [Anaximandro cree que lo indeterminado ha dispuesto el principio por su dimensión y que ha creado infinitos mundos a partir de él]. Zeller (I, p. 200) opina que la existencia simultánea de diferentes mundos se refiere a las estrellas. Yo considero falsa esta explicación, al igual que, en general, todos los testimonios de la coexistencia de los ἄπειροι κόσμοι [infinitos mundos]. En cambio, son correctas las frases que aseguran la decadencia del mundo: que el mar se reducirá y se desecará paulatinamente, que la tierra se destruirá paulatinamente por la acción del fuego. Así, pues,

este mundo perece; pero el devenir no se acaba. También el mundo subsiguiente tendrá que perecer. Y así con todos los mundos. Por lo tanto, hay innumerables mundos sucesivos.— Anaximandro imaginaba el origen de los seres vivos del siguiente modo. La tierra se forma a partir de un ambiente líquido; la humedad se reseca por la acción del fuego; los sedimentos, convertidos en salados y amargos, discurren en las profundidades del mar. Tienen forma de carro, su altura es igual a un tercio de su anchura, en la superficie superior nos encontramos nosotros. Los animales surgen del lodo; también los animales terrestres, junto al hombre, son originariamente peces; con la desecación de la tierra aparecen las formas evolucionadas.

Como *juicio de conjunto,* puede decirse lo siguiente: Anaximandro supone un importante avance respecto a Tales. Con él se inaugura la consideración de un mundo metafísicamente verdadero, el único existente, en contraposición al mundo físico del devenir y del perecer: lo indeterminado cualitativo, individual, único, sujeto a la αδικία [injusticia]; el planteamiento del valor de la existencia (el primer filósofo pesimista). También la idea de una antigua aniquilación del mundo; los infinitos mundos sucesivos, consecuencia de esta consideración. Por lo demás, Anaximandro es un continuador de la teoría fisiológica de Tales, por la que todo surge del agua. Ésta no es su aportación propia, sino el conocimiento de que el origen primordial de las cosas no puede explicarse a partir de cualquier materia existente. Anaximandro huyó hasta τό αόριστον [lo ilimitado]. ¿Quién fue su continuador? Anaxímenes es, en todo caso, una naturaleza parva y carente de originalidad como filósofo y como metafísico, aunque mucho más significativo como investigador natural.

§ 8. *Anaxímenes*

Igualmente de Mileto, Anaxímenes era hijo de Eurístrato. Excepto esto, no se sabe nada más. El auténtico problema que

se suscita con Anaxímenes es el de su época, así como su supuesto discipulado de Anaximandro. Según el testimonio fiable de Apolodoro (Diógenes Laercio II, 3), nació en la Olimpiada 63 (529-525 a. C.) y murió en tiempos del alzamiento de Sardes —el levantamiento de los jonios bajo Darío en la Olimpiada 70 (499 a. C.)—. Según esto, murió prematuramente a los treinta años. Hoy nadie cree en este dato, aceptándose que es una información deformada. En efecto, según ella, Anaxímenes no pudo ser discípulo de Anaximandro, que murió poco después en el segundo año de la Olimpiada 58, es decir, en el 547 a. C, esto es, unos veinte años antes del nacimiento de Anaxímenes. Si esta noticia está bien transmitida, entonces *desmintió el discipulado, desmintió* la διαδοχή [sucesión] de Anaxímenes. En sí, debemos desconfiar mucho de estas διαδοχαί [sucesiones]: es muy poco metódico anteponer los datos que permiten establecer las relaciones entre las escuelas. Pero si la noticia de Diógenes Laercio estuviera aislada, quedaría totalmente justificado considerarla un error de transmisión. Yo pregunto: ¿hay alguna noticia que salga en apoyo de la cronología de Apolodoro? Sí: Diógenes Laercio II, 3: evioi öe και Παρμενίδου φασΙν άκοΰσαι αυτόν [algunos dicen que también escuchó a Parménides]. Pero el *floruit* [la madurez] de Parménides tuvo lugar durante la Olimpiada 69. Esta afirmación carece de sentido para las demás cronologías de Anaxímenes, y sólo concuerda con el nacimiento en la Olimpiada 63, es decir, que a los veinte años escuchó a Parménides. Deducimos de esto que aquella información de Diógenes Laercio no se basa en una corrupción. Pero también hemos de ver quién es el garante de esta noticia. Según Diógenes Laercio IX, 21, Teofrasto atestigua en su φυσική ιστορία *[Investigación física]* que Parménides escuchó a Anaximandro[20]. Ahora bien, Anaximandro tuvo su madurez en el segun-

do año de la Olimpiada 58, a los 64 años. Once olimpiadas después es la madurez de Parménides; por tanto, a la edad de cuarenta y cuatro años. Si suponemos que Parménides escuchó entonces al vigesimogenario Anaximandro, en este caso su madurez tuvo lugar cuarenta y cuatro años después, por lo tanto a los sesenta y cuatro años, en la Olimpiada 69. De este modo se intercala la noticia, que en todo caso debemos atribuir a Teofrasto, de que Anaxímenes escuchó de nuevo a Parménides a los veinte años[21]. Por tanto,

Olimpiada 58,2 Madurez de Anaximandro (64 años).
Parménides le escucha con 20 años de edad.
Olimpiada 69 Madurez de Parménides (64 años).
Anaxímenes le escucha con 20 años de edad.

La cronología está tan unificada que debemos atribuirla a una fuente, Teofrasto, que para nosotros es el testimonio más antiguo. Es importante, porque con ella se desmiente la διαδοχή [sucesión] Anaximandro-Anaxímenes. Todas las cronologías tardías han sido formuladas para explicar esta sucesión. Un punto sólido era la conquista de Sardes; se buscó otro más en la conquista de Ciro, en la Olimpiada 58; en ella sitúa su madurez, por ejemplo, Hipólito *(Refutatio* I, 7), incluso Suidas (donde γέγονε = ήκμαζε), donde debe sustituirse νη' por νε'. Para justificar, pues, la διαδοχή [sucesión] recurrió a una conquista anterior y se refirió a ella la madurez de Anaxímenes y la de Anaximandro. Pero entonces coincidirían la madurez de Anaxímenes y la de Anaximandro, convirtiéndoles en colegas o amigos, Simplicio *(Sobre el cielo* 373 b) y Eusebio *(Praeparatio evangélica* X, 14, 7). Naturalmente, nos ceñimos a Teofrasto y Apolodoro, y desmentimos el discipulado. En cambio, se abre una profunda perspectiva con el discipulado de Parménides respecto a Anaximandro. Pero que Anaxímenes escuchara a Parménides no le resta importancia ni influencia a su pensa-

miento. Ahora bien, Anaxímenes no es, como Hipón, Ideo y Diógenes de Apolonia una figura de rango inferior, ni ha sido puesto en una posición tan [inútilmente] incomprensible sólo para servir de puente entre Anaximandro y Anaxágoras. Por consiguiente, también Apolodoro debe haber discutido que Anaxágoras fuera su discípulo. Pues en la Olimpiada 70 muere Anaxímenes y nace Anaxágoras. Por tanto, *según Apolodoro, Anaxágoras está él solo, sin διαδοχή* (sucesión). Los que creen en la διαδοχή necesitan situar su madurez ya en la Olimpiada 70, en cuyo año nació, según Apolodoro. Por lo tanto, Anaxímenes queda datado en una fecha anterior, lo mismo que Anaxágoras, ¡todo al servicio de la διαδοχή jónica![22]

A continuación adjunto una tabla de las cronologías de Apolodoro:

Olimpiada	**35,1**	**Nacimiento de Tales**
	40	**de Jenófanes**
	42,2	**de Anaximandro**
	63	**de Anaxímenes (que, para ser discípulo de Parménides, debió de haber nacido en Elea)**
	69	**Madurez de Parménides y Heráclito**
	70	**de Anaxágoras**
	80	**" de Demócrito**

Así, Apolodoro (en todo caso según Eratóstenes) sometió las διαδοχαί [sucesiones] a una fina crítica, por lo que debernos confiarnos a él. El método de anteponer las fechas, con cuya ayuda es posible establecer la διαδοχή, es completamente fal-

so.— De este modo, separamos a Anaxímenes de Anaximandro y creemos que fue discípulo de Parménides. Pero la mitad de la filosofía de Parménides, como luego se mostrará, continúa esencialmente reflexionando los pensamientos de Anaximandro; la otra mitad de su poema intenta buscar qué visión del mundo surge sobre la base de la visión habitual del mundo: y aquí sí parte del dualismo *instaurado por* Anaximandro del calor y el frío, que contrapone también lo fluido y lo denso, la luz y la oscuridad, la tierra y el fuego. Anaxímenes parte totalmente de estas equiparaciones míticas, siendo el *primero* en asegurar con certeza que todo ha surgido por *condensación y rarefacción de una materia primitiva.* Simplicio afirma *(In Aristóteles Física* 32a): έπί γάρ τούτου μόνου (Ἀναξψένους) Θεόφραστος εν τή ιστορία τήν μάνωσιν ε'ίρηκε και τήν πύκνωσιν [sólo en éste (Anaxímenes) halló Teofrasto la rarefacción y la condensación en la investigación]. En este sentido también άραίωσις καΐ πίκνωσις [rarefacción y condensación]. Rarefacción y condensación son para él lo mismo que calentamiento y enfriamiento. Por rarefacción, el viento se convierte en fuego, luego en tierra, finalmente en piedra. El significado del principio de άραίωσις [rarefacción] y πίκνωσις [condensación] se halla en una línea de explicación del mundo mediante razonamientos *mecánicos,* como anticipación del sistema atomístico-materialista. Pero este último es una evolución mucho más tardía que presupone ya a Heráclito y a Parménides. Precisamente según Anaximandro, esto comportaría un salto inmenso: nos hallamos ante la primera teoría sobre *el desarrollo* de una materia originaria; con ella empieza la época de Anaxágoras, Empédocles, Demócrito, es decir, el movimiento incipiente de una ciencia natural. En época primitiva, el «cómo» fue un problema que nunca se planteó. Anaxímenes es un investigador natural notable que, por lo que parece, rechazó, la metafísica de Parménides, pero intentó consolidar científicamente otra teoría suya. Pero insertar a estos filósofos directamente en la serie: «Tales el agua, Anaximandro το άπειρον [lo indeterminado]; Anaxímenes el aire; Heráclito el fuego» es completamente falso. Pues su mayor logro no es únicamen-

te la consideración de una materia primitiva, sino la idea del *desarrollo* a partir de ella. Con ello Anaxímenes se sitúa en una nueva época. Sólo después de Heráclito y los eleatas, antes de pasar a Anaxágoras, puede hablarse de él. En efecto, desde Tales hasta los sofistas y Sócrates, disponemos de siete rúbricas *independientes,* es decir, de siete filósofos originales e independientes: 1) Anaximandro; 2) Heráclito; 3) eleatas; 4) Pitágoras; 5) Anaxágoras; 6) Empédocles; 7) el atomismo (Demócrito). Su agrupación en διάδοχου [sucesiones] es arbitraria si no completamente falsa. Son siete concepciones del mundo totalmente diferentes: los puntos en los que muestran mayores coincidencias, aquellos en los que uno parece aprender del otro, ponen en evidencia, en general, *lo más débil* de su naturaleza. Anaxímenes es un precursor de las tres últimas rúbricas: murió joven y no puede situarse con los mismos derechos al lado de los otros siete. Se halla en una situación similar a la de Leucipo con Demócrito, Jenófanes con Parménides o Tales con Anaximandro.

§ 9. *Pitágoras*

La situación de Heráclito es similar a la de Anaximandro. Es completamente falsa la caracterización de Pitágoras (Heinze, *Lehre vom Logos,* p. 3) según la cual su mayor progreso respecto a Heráclito consiste en una modificación cualitativa del fuego, en contraposición a los que explican la multiplicidad de los fenómenos por fusión y separación, por condensación y rarefacción. Pues esas teorías de la ἀραίωσις πύκν-οχης [rarefacción y condensación], de la σύγκρισις [mezcla] y διάκρισις [separación] son *posteriores y más recientes* que Heráclito. Es precisamente con ellas que se muestra, contra Heráclito, un progreso del pensamiento científico-natural. En cambio, para determinar este progreso, hay que comparar a Heráclito con Anaximandro. El ἄπειρον [lo indeterminado] y el mundo del devenir fueron yuxtapuestos de una manera incomprensible, una especie de dualismo inmediato. Heráclito niega comple-

tarn ente el mundo del ser y afirma sólo el mundo del devenir: Parménides hace lo contrario para escapar del problema de Anaximandro. Ambos intentan aniquilar el dualismo, ambos de maneras opuestas, por lo cual también Parménides combatió duramente a Heráclito. Tanto Heráclito como los eleatas son predecesores de Anaxágoras, Empédocles y Demócrito: en conjunto, desde Anaximandro, tienen lugar un reconocerse y un tenerse en cuenta mutuos. En este sentido, puede hablarse de una evolución.

En cambio, Pitágoras está totalmente solo. Lo que se llama filosofía pitagórica es algo apenas posterior a la segunda mitad del siglo v. No guarda ninguna relación con los antiguos filósofos, pues no fue en absoluto un filósofo, sino algo distinto. En sentido estricto, podría ser excluido de una historia de la filosofía antigua; sin embargo, creó la imagen de un nuevo tipo de *vida filosófica:* esto se lo agradecieron los griegos. Esta imagen ejerce un poderoso influjo no sobre la filosofía, sino sobre los filósofos (Parménides, Empédocles). Por eso debe aquí hablarse de él. Las mejores reseñas están en Zeller (I, 235 3ª ed.), Grote (II, 626, e.), y Rohde («Die Quellen des Jamblich in seiner Biographie des Pythagoras», *Rheinisches Museum* 26 y 27).

Veamos en primer lugar la *época* de Pitágoras. Según Rohde, en el esfuerzo por establecer la *verdadera* época del filósofo, no se ha evitado el erro capital de *combinar* las noticias conservadas: el mismo Bentley actuó así *(Briefe des Phalaris,* pp. 113 ss., Ribb.). Se trata de dos series irreconciliables de combinaciones cronológicas. Los eruditos alejandrinos partían de dos datos irreconciliables entre los cuales había que elegir, pero que nadie era capaz de relacionar.

1) En una αναγραφή [inscripción] olímpica se dice que, en el año primero de la Olimpiada 48 (588 a. C), Pitágoras de Samos, vestido con una vestimenta de púrpura y con cabellos ondeantes, no habiendo podido entablar combate con unos jóvenes, porque no se le permitió, luchó y venció contra unos hombres adultos. Eratóstenes considera que este Pitágoras es el mismo que el filósofo (Diógenes Laercio VIII, 47). Nunca

se le hubiera pasado por la cabeza luchar con hombres que no estuvieran en el límite exacto de edad entre la adolescencia y la edad adulta. A partir de esto, Bentley supone que tenía entonces dieciocho años, por lo que debió nacer hacia el 606.

2) Numerosas noticias sitúan la madurez de Pitágoras en la Olimpiada 62. Se cree que en su vida hubo un punto culminante: su emigración de Samos a Crotona. La base de esta noticia es el informe de Aristoxeno, según el cual Pitágoras abandonó Samos a los cuarenta años huyendo de la tiranía de Policrates. La tiranía comenzó en el primer año de la Olimpiada 62, por lo que habría emigrado a Crotona en el primer año como muy pronto, con el fin de no situar demasiado lejos el año de su muerte (extraño impulso el de hacerle tan viejo como sea posible, situándole lo más alejado en el tiempo). Pitágoras vivió hasta una avanzada edad. Aristoxeno le llama πρεσβύτης [anciano, venerable]. *Apolodoro* hace este cálculo. No se le ocurrió cotejarlo con la observación de Erastóstenes. Según éste, Pitágoras tendría setenta y cinco años en el 532, fecha muy alta, si se tiene en cuenta el inicio de sus principales actividades. Apolodoro, en cambio, rechaza la identificación de Pitágoras con el púgil.— Tampoco se ha transmitido la *edad de su muerte.* En este punto, las noticias varían: setenta y cinco, ochenta, noventa, noventa y nueve, casi cien, ciento cuatro y ciento diecisiete años. Suelen ser cálculos muy ingenuos, por ejemplo, los ochenta años que Heráclides Lembo atribuye a Pitágoras, porque es la edad que normalmente suele vivir un hombre. Apolodoro tenía toda la razón al suponerle una edad lo más corta posible; estimando la edad de setenta y cinco años, es decir, que habría muerto en el cuarto año de la Olimpiada 70 (497). Erastóstenes disponía de un amplio espacio de maniobra: si aceptamos que siguió la opinión predominante de los noventa y nueve años, entonces su muerte se situaría en el año 507.

La existencia de este simple hecho no ha sido reconocida hasta ahora, puesto que se suponía que la dispersión de los pitagóricos tuvo lugar inmediatamente después de la destrucción de Síbaris (510) e inmediatamente después de la muerte

de Pitágoras, ocurrida a continuación. Ahora bien, no es cierto lo que Zeller dice (I, 254), a saber, que todas las noticias sin excepción sitúan la destrucción de Síbaris (510) en la época inmediatamente anterior a la muerte de Pitágoras. Rohde ha mostrado que la relación entre los disturbios de Cilón y la destrucción de Síbaris es una pura invención de Apolonio de Tiana *(Rheinisches Museum* 26, p. 573).

También en este punto nos adherimos a Apolodoro, puesto que éste sigue a Aristoxeno, el testimonio más cauto para todo lo pitagórico, es decir, que la άκμή [madurez] de Pitágoras habría ocurrido durante la Olimpiada 62. Si luego él se desvió del gran Eratóstenes fue por razones bien fundadas; pero pudo demostrar del púgil que, en un antiguo epigrama, es denominado ό Κράτεω [Crateo] (Diógenes Laercio VIII, 49). Pero el padre del filósofo se llamaba Μνήσαρχος [Mnesarco], un rico comerciante. Nació en Samos. Cuando, después de largos viajes, volvió a Samos a la edad de cuarenta años, halló la isla sumida bajo la tiranía de Policrates. Entonces decidió abandonar su patria. Marchó a Crotona, famosa por la educación corporal de sus ciudadanos y por la excelencia de sus médicos. Ambas cosas están en relación, pues la teoría y práctica de la medicina se consideraban parte del perfeccionamiento posterior del profesor de gimnasia. En Crotona, Pitágoras obtuvo una enorme influencia política como fundador de una secta independiente y basada en rigurosas normas rituales; en su interior había un gran número de crotonenses. La secta se extendió en otras direcciones, por ejemplo, a Metaponto. Pitágoras se nos muestra como un reformador religioso: es seguro que coincidió con los órficos en la doctrina de la transmigración de las almas y en ciertas observancias religiosas; ni Aristóteles ni Aristoxeno saben nada de doctrinas físicas y éticas. Pitágoras busca su salvación en una interpretación profunda del antiguo culto de los dioses ctónicos. Enseñaba a comprender la existencia terrenal como un estado en el que se expían antiguos pecados. Tras purificarse en el Más Allá, el hombre renacerá bajo una nueva forma. El fiel, iniciado en las celebraciones mistéricas, que sigue toda su vida

a través de hábitos sagrados, puede escapar al círculo eterno del devenir. Los hombres virtuosos (como Empédocles) nacerán en forma de adivinos, poetas, médicos y príncipes; la salvación total es φιλοσοφίας ό τελειότατος καρπός [el fruto más perfecto de la filosofía]. Según Rohde, el estilo de vida de los pitagóricos debió contener, además de las ideas teológicas de los órficos y de su ley ritual, un germen de interés científico-natural. Es destacable el hecho de que Heráclito se queje de que él no puede considerarle ni como auténtico filósofo, ni como auténtico órfico, sino como un pensador que está a medio camino entre el misticismo órfico (¡pensador atento!) y la investigación científica[23]. Según Diógenes Laercio (VIII, 6 y IX, 1, 2): Πυθαγόρης Μνησάρχου ίστορίαν ήσκησεν ανθρώπων μάλιστα πάντων, και εκλεξάμενος ταύτας τάς συγγραφάς έποιήσατο εαυτού σοφίην [Pitágoras, hijo de Mnesarco, se ejercitó en informarse más que todos los hombres, haciendo una selección de estos escritos y formando su propia sabiduría] (en sentido irónico tras έν γάρ τό σοφόν [una sola cosa es lo sabio]) πολυμαθίην (erudición y engaño) κακοτεχνίην [mala técnica], (no σοφία [sabiduría], sino τέχνη [técnica]; «práctica fraudulenta»).— Πολυμαθίη νόον εχειν ού διδάσκει.'Ησίοδον γάρ άν έδίδαξε και Πυθαγόρην, αύθις τε Ξενοφάνεά τε και Έκαταΐον [tener mucha erudición no enseña comprensión, pues se la habría enseñado a Hesiodo y a Pitágoras, y a su vez tanto a Jenófanes como a Hecateo]. Las palabras έκλεξάμενος ταύτας τάς συγγραφάς [haciendo una selección de esos escritos] deben referirse a escritos mencionados poco antes; no pienso (como Zeller) en Ferécides o en escritos órficos; la palabra ίστορίη [investigación] se refiere a la investigación por preguntas, que Heráclito rechazaba, si bien es cierto que en primer lugar se

refería a los viajes. Pues de los libros órficos no se aprende ninguna πολυμαθίη [erudición], refiriéndose probablemente a la literatura egipcia. Hecateo de Mileto es un gran viajante, lo mismo que Jenófanes; quizás Heráclito quiso decir que incluso Pitágoras tomaba su σοφίη [sabiduría] de Hesiodo, Jenófanes y Hecateo, no de los viajes. Esto puede aplicarse a los usos extranjeros que la γής περίοδος [revolución de la Tierra] (libro II, Asia con Egipto y Libia) contenía. Heródoto hace observaciones similares (II, 81). Los sacerdotes egipcios llevaban pantalones de lino bajo los vestidos de lana, con los que no podían ni entrar en el templo ni ser enterrados. Concuerdan con los llamados órficos y báquicos, que en realidad son egipcios, y con los pitagóricos. Heródoto (II, 123) dice que los egipcios fueron los primeros en enseñar la inmortalidad y la transmigración de las almas: τούτω τω λόγω είσΐ οΓ Ελλήνων έχρήσαντο, οί μέν πρότερον, οί δέ ύστερον, ώς ίδίω έωυτών έόνη: των εγώ είδώς τά ονόματα ού γράφω [esta doctrina, algunos antes y otros después, la han profesado como suya; yo sé sus nombres, pero no los voy a escribir]. La πολυμαθίη [erudición] consistía en la amalgama de costumbres extrañas (por ejemplo: las normas rituales llamadas ακούσματα [enseñanzas orales], σύμβολα [distintivos]) y esto era, a su vez, la κακοτεχνίη [mala técnica]. Es aconsejable situar esas frases una detrás de la otra. Por eso, el testimonio más antiguo sería, primero, una garantía contra los viajes y, segundo, no tendría ninguna noticia de un posible interés científico de Pitágoras. Según este testimonio, la ίστορίη [investigación] de Pitágoras era considerada poco original y fraudulenta, algo que no sólo se refiere a la ciencia, sino también a las costumbres. Un matemático no hubiera acudido a la llamada de la πολυμαθίη [erudición]. Lo más característico de Pitágoras, su supuesta σοφίη [sabiduría], es sólo una πολυμαθίη (procedimientos fraudulentos y supersticiosos); éste es el pensamiento de Heráclito. Al igual que Heródoto. Sólo que también puede pensarse en Hesiodo, en las costumbres supersticiosas de *Los trabajos,* en concordancia con los pitagóricos, o como compilador de μαντικά έπη [versos mánticos], etc. Jenófanes no es aquí, naturalmente,

considerado filósofo, a pesar de su lucha contra el politeísmo, contra la petulancia de sus contemporáneos, etc. *(Estos tres puntos están en relación).*

Así, pues, también Heráclito consideró a Pitágoras como un mero reformador religioso; el desarrollo filosófico científico tuvo lugar muy posteriormente. Heráclito desmiente la existencia en Pitágoras de un principio científico (y, por lo tanto, también la doctrina del número).— Pero es ante todo la aparición de Empédocles lo que supone un testimonio notable: con Empédocles debió revelarse el guardado secreto de la escuela. Ahora bien, Empédocles no tenía ninguna idea sobre la doctrina del número; el secreto residía en las teorías sobre la transmigración de las almas y en los ejercicios religiosos. A ellos se refieren también todas las leyendas antiguas acerca de su recuerdo de anteriores existencias, su relación con hombres fabulosos como Abaris o Zalmoxis, de sus poderes maravillosos (domesticación de animales), etc. Esta es la leyenda más antigua del mito de Pitágoras.

Con el tiempo (no antes de la segunda mitad del siglo v) se desarrolló en la escuela una dirección científica; sin embargo, Rohde ha sugerido la importante idea de que junto con esta orientación tuvo lugar una *escisión* en la escuela. Los unos descuidaron los principios religiosos a favor de las investigaciones científicas; los otros perseveraron en el πυθαγορικός τρόπος τοῦ βίου [estilo pitagórico de vida]. Sólo así puede explicarse el sorprendente hecho de que las doctrinas físicas de los πυθαγόρειοι [pitagóricos] (según Aristóteles) y éticas (según Aristoxeno) no tengan ningún contacto con la *creencia* religiosa de los pitagóricos. Sólo dos partidarios completamente diferentes aclaran la tajante contradicción de nuestros testimonios, por ejemplo, en relación con la abstinencia ascética de carne y habas. Aristoxeno la confirma; Eudoxo y Onesícrito la desmienten. Aristoxeno seguía (según Gelio rV, II) las noticias de sus amigos pitagóricos y transmitía su práctica a Pitágoras. Al mismo tiempo, uno de los partidos debió abstenerse de beber vino y comer carne y habas, lo cual fue motivo de burla entre los poetas de la comedia media. También

con este hecho mantienen una relación las leyendas sobre la división de la secta pitagórica entre exotéricos y esotéricos: división establecida por los eruditos científicos y de los que se contentan con formas sencillas de aprendizaje, por lo demás sin ninguna razón para la época antigua del pitagorismo. Esa antigua leyenda surgió con el fin de aclarar una división que realmente tuvo lugar con posterioridad y con el fin de que ambas partes tuvieran derecho a reivindicar a Pitágoras. Pero la orientación científica presentaba su doctrina como un secreto de escuela guardado celosamente desde antiguo, secreto que Filolao fue el primero en romper; mas para clarificar la *simultaneidad* de las dos orientaciones, se necesitaba la afirmación de que ya Pitágoras había indicado dos clases de contenidos doctrinales totalmente diferentes. La antigua leyenda de Filolao demuestra que con él comienza la filosofía del número, si bien es un contemporáneo de Sócrates algo mayor que él. La sabiduría de los discípulos de Pitágoras fue considerada desde entonces como una etapa previa a la sabiduría de los matemáticos.— Por cierto que nadie se ha atrevido a relacionar al mismo Pitágoras con la filosofía pitagórica más reciente; nosotros tampoco deberíamos hacerlo, ni siquiera en la versión desvaída de Zeller.

Es importante, sin embargo, que, bajo la iniciativa de la facción científica, se modifica la imagen del maestro y termina por diluirse; es entonces cuando se agregan los rasgos del reformador político: el misterioso taumaturgo cobra la imagen de un pensador político, algo que es completamente falso. La otra facción, cada vez más separada de la filosofía, se hunde paulatinamente en supersticiones: Pitágoras se convierte aquí en el «gran maestro de supersticiones», como dice Rohde, que debió ser leído, por su gran similitud, junto con los egipcios, persas, judíos, tracios y galos.

Existe, pues, una triple tradición: 1) la leyenda antigua; 2) la historia racional; 3) la superstición nueva. Estas subyacen a los eruditos de la época alejandrina: Eratóstenes, Neantes, Sátiro, Hipoboto — quienes no añadieron nada nuevo, sino que se limitaron a compaginar las tres tradiciones (a excepción de Hermipo, que convirtió esta tradición en una sátira

perversa contra Pitágoras). Diógenes Laercio nos ofrece una imagen del conocimiento del pitagorismo en la época alejandrina sin ninguno de los ingredientes neopitagóricos. Sin embargo, la doctrina se revivifica paulatinamente; el mosaico de los alejandrinos ya no es suficiente. Apolonio de Tiana emprendió una extensa biografía, libre y completa, con muchas invenciones nuevas. Sin falseamiento intencionado, Nicómaco de Gerasa se extravía, quien se sirvió, además, de Neantes, sobre todo de Aristoxeno. Antonio Diógenes, coetáneo suyo, creó a partir de turbias fuentes, aunque no inventó nada. Tampoco Porfirio. En el βίος πυθαγόρειος *¡Vida de Pitágoras]* de Jámblico, la obra de su autor es sólo un embrollo: se sirve de lo esencial de los escritos de Apolonio y Nicómaco, tomando a éste por base (a partir de antiguas noticias), limitándose a incorporar algunas partes ilustradas de la novela de Apolonio. Con Nicómaco nos han llegado importantes restos de los escritos de Pseudo-Aristóteles, Neantes e Hipoboto. De Apolonio no puede creerse nada.

¿Qué sabemos en realidad de la vida de Pitágoras, según esas tres fuentes —la leyenda, la historia racional y la superstición reciente—? Casi nada: sólo pueden manejarse algunos esbozos, muy generales, y las escasas noticias de los contemporáneos. Es especialmente peligroso lo que aparenta ser histórico. Así, Aristoxeno es muy fiable en todo lo que concierne a los pitagóricos tardíos; Rohde considera las noticias sobre su vida como absolutamente fiables. En sí y para sí, la cronología de Aristoxeno, que sigue a Apolodoro, es fiable (por lo de la tiranía de Policrates y su regreso a Samos a los cuarenta años). Pero la cronología correcta debe ser aproximada, especialmente si mi aclaración del pasaje de Heráclito es correcta. En este caso, Aristoxeno debió basarse en Jenófanes y Hecateo; por otra parte, Jenófanes, conoce a Aristoxeno (Diógenes Laercio VIII, 36), despreciando sus ideas sobre la inmortalidad. En cualquier caso, es un contemporáneo joven de Jenófanes (que según Apolodoro nació en la Olimpiada 40). La ακμή [madurez] de Hecateo se sitúa en la Olimpiada 65. Según esto, la madurez de Parménides, la de Heráclito y la de Pitágoras deben más o menos coincidir: la ἀκμή de Heráclito y la

de Parménides habrían tenido lugar en la olimpiada anterior a la Olimpiada 69, según Apolodoro, a la edad de unos sesenta y ocho años: ésta es la ακμή aproximada de un filósofo. En todo caso, Jenófanes debió vivir noventa y dos años, según su propio testimonio; es decir, murió después (justo después) de la Olimpiada 63. Pitágoras debió ser un hombre famoso por su doctrina. Así, tenemos su ἀκμή en la Olimpiada 62-69, es decir, en acuerdo con lo que dicen Apolodoro y Aristoxeno. Aquí parece, pues, que Aristoxeno ha sido cauteloso y reservado, como reconoce Rohde en su artículo sobre la muerte de Pitágoras. Aristoxeno lo cuenta así: Cilón de Crotona, hombre violento y noble, al que Pitágoras se había negado a aceptar entre sus amigos, fue desde entonces un encarnizado enemigo de Pitágoras y sus adeptos. Pitágoras se dirigió por este motivo a Metaponto, donde probablemente murió. Sin embargo, los seguidores de Cilón continuaron su enemistad contra los pitagóricos; entretanto, las ciudades cedían voluntariamente, como hasta entonces, durante algún tiempo la dirección del estado a los pitagóricos. Finalmente, los ciloneos prendieron fuego a la casa de Milón de Crotona cuando los pitagóricos se habían congregado en una asamblea política; sólo Arquipo y Lisis se pudieron librar. Los pitagóricos desistieron en su preocupación por las desgracias de las ciudades. Arquipo se fue a Tarento; Lisis marchó primero a Acaya, luego a Tebas, donde sería maestro de Epaminondas y donde murió. El resto de los pitagóricos se reagrupó en Regio; a causa del progresivo deterioro de la situación política, abandonaron todos Italia, excepto Arquitas de Tarento, y se fueron a la Hélade, donde continuaron con sus costumbres y sus estudios hasta la total extinción de la escuela.— Hacia el 440, los pitagóricos regresaron a Regio; hacia el 410 fueron los últimos filósofos itálicos de la Hélade, véase Rohde, *Rheinisches Museum* 26, p. 566 (nota). Según Apolodoro y Aristoxeno, los últimos pitagóricos (discípulos de Filolao y Eurito) aún vivían durante el primer año de la Olimpiada 103, hacia el 366 a. C. Aquí sólo se hace referencia al partido filosófico, naturalmente. Los pitagóricos ascéticos, encabezados por Diodoro de Aspendo, sobrevivieron largo tiempo a esta fecha.

La noticia de Aristoxeno sobre la persecución de Cilón es lo más precavido; aparte de esto, existen numerosas variantes, siempre absurdas, sobre todo por intromisión de Pitágoras. Se hallará una exposición general en Zeller I, p. 282. Sobre los símbolos, véase Göttling, *Geschichtliche Abhandlungen* I, 278; II, 280.

§ 10. *Heráclito*

Heráclito era originario de Éfeso, hijo de Blisón (o Heracón). Este último quizás es un sobrenombre del mismo Heráclito, como Simón de Simónides, Calías de Calíades, etc. Pertenecía a la preclara familia del códrida Androclo, fundador de Éfeso, de la que heredó el título de sacerdote (βασιλεύς). Heráclito fue un duro combatiente del partido democrático (Bernays, *Heráclito,* p. 31); en éste residía, no obstante, el centro de las insurrecciones contra Persia: Heráclito, como probablemente también su amigo Hermodoro (parecido al estadista Hecateo) había desaconsejado las estériles empresas contra los persas, por lo que ambos estaban desacreditados como amigos de los persas, hasta que Hermodoro fue desterrado en ostracismo; Heráclito abandonó la ciudad voluntariamente, dimitiendo de su mayorazgo a favor de su hermano. Vivió entonces en la soledad del templo de Artemis. A este hecho se refiere la sentencia de Heráclito en Diógenes Laercio IX, 2: άξιον Έφεσίοις ήβηδόν άπάγξασθαι πάσι και τοις άνήβοις τήν πόλιν καταλιπεῖν o'ίτινες Έρμόδωρον άνδρα έωυτών όνήιστον εξεβαλον φάντες ήμεων μηδέ είς όνήιστός έστω, εί δέ τις τοιούτος άλλη τε και μετ' άλλων. «Todos los efesios que ya no son niños merecerían ser ahorcados, porque han desterrado a Hermodoro, el hombre más útil de ellos, diciendo: "Que ninguno de nosotros sea el único más útil; si no, que lo sea en otro sitio junto a otros hombres"». Parece que entonces Darío dirigió una invitación a Heráclito, que estaba enemistado con su patria, para obtener así el beneficio de un político experto; Heráclito declinó esta invitación, y otra procedente de Atenas, según

Diógenes Laercio (IX, 15); siendo cada vez más poderosos los dirigentes del partido conservador fundado por Iságoras, podían esperar un fortalecimiento en sus correligionarios jónicos. Parece que la cronología concuerda con el ofrecimiento de Darío; véase Suidas; ην επί της ενάτης και εξηκοστής Ολυμπιάδος επί Δαρείου του Ύστάπου [vivió en la Olimpiada 69, en tiempos de Darío el hijo de Hystaspe]. Diógenes Laercio (IX, 1) sitúa la άκμή [madurez] en esta Olimpiada. Es muy importante el pasaje de Clemente *(Stromata* I, 14) en el que, según Eudemo, «Heráclito, hijo de Blisón, presionó al tirano Melancomas para que depusiera su tiranía. El mismo, a la invitación de Darío para visitar Persia, dio una respuesta negativa». No se dice en qué Olimpiada tuvo esto lugar, pero en todo caso parece indicar que la άκμή fue posterior a estos sucesos (Olimpiada 69). Melancomas es el mismo que, con la forma abreviada de Comas, aparece en la biografía del poeta efesio Hiponacte desterrado por él. La madurez de Heráclito debería situarse, por ello, casi al mismo tiempo que la erupción de la revolución jónica; posiblemente, el fin del tirano Melancomas esté tan poco conectado con el alzamiento contra los persas como el destierro de Hermodoro. Hay otra noticia política en Diógenes Laercio (IX, 2). Cuando los efesios le pidieron que promulgara una ley, Heráclito se negó, alegando que la mala constitución aún estaba demasiado profundamente enraizada en la ciudad. Las cartas epigráficas séptima y novena permiten verificar el destierro de Hermodoro. Más tarde, éste aparece en Italia, prestando servicio en la Ley de las Doce Tablas: según Plinio *(Historia natural* 34, 21), se le erigió una estatua en el comicio; véase Bernays, *Heraclitus Briefe,* p. 85. Sobre Hermodoro, véase Zeller, *De Hermodoro ephesio* (Marburg, 1860). La idea de que los efesios culpables tendrían que dejar la ciudad en manos de los niños no culpables fue recogida por Platón como fundamento de una reforma; similar es la idea heraclitiana que aparece en Diógenes Laercio (IX, 3), según la cual Heráclito, tras retirarse al templo de Artemis, jugaba a los dados con los niños; y al ser sorprendido por los efesios, les gritó: Tí, ώ κάκιστοι, θαυμάζετε;

ή ού κρειττον τούτο ποιεῖν ή μεθ' υμών πολιτεύεσθαι; [¿De qué os sorprendéis, oh malísimos, pues no es mejor hacer esto que ser un ciudadano entre vosotros?].

Cada rasgo de su vida es una consecuencia de su actitud política: la forma suprema de soberbia, firmemente convencido de una verdad sólo comprendida por él. A este carácter llega por una evolución desmedida de su personalidad rayante en un *páthos* sublime: su identificación inconsciente con la verdad. Es importante saber que ha llegado a existir este tipo de hombres tan difícil de imaginar. En sí, todo afán de saber está siempre insatisfecho por su propia naturaleza; de ahí que su regio convencimiento y su regio señorío sean algo casi increíble. Obsérvese la diferencia con que se veneraban a sí mismos Pitágoras y Heráclito: el primero se tenía por una encarnación de Apolo, comportándose con religiosa dignidad, como posteriormente haría Empédocles; la autoveneración de Heráclito no tiene nada de religioso; fuera de él, contempla el absurdo, la ilusión, la ausencia de conocimiento.— Pero no hay ningún puente que sirva de enlace con los demás hombres, ninguna compasión une a Heráclito con los demás. Es difícil imaginar el sentimiento de soledad que le imbuyó. Este, acaso, confirió a su estilo un mayor significado, estilo que él mismo comparaba con los oráculos y el lenguaje de la sibila. Plutarco, *De Pythiae oraculis,* 18, 404d: ώναξ ού τό μαντεῖόν έστι τό έν Δελφοῖς ούτε λέγει ούτε κρύπτει άλλα σημαίνει [el señor cuyo oráculo está en Delfos, no dice ni oculta, sino que indica]. Plutarco, *De Pythiae oraculis* 6: Σίβυλλα δε μαινομένω στόματι καθ' 'Ηράκλειτον αγέλαστα και άκαλλώπιστα και αμύριστα φθεγγομένη χιλίων ετών εξικνείται τή φωνή διά τον θεόν [según Heráclito, la sibila, con sus boca delirante, profiere palabras lúgubres, sin adornos ni ungüentos, con su voz alcanza miles de años por medio del dios]. Pues él, como griego, renuncia a la claridad y al gusto artístico por su desprecio a los hombres y por el sentimiento obstinado de su eternidad; sin embargo, en el éxtasis, habla como la pitia y la sibila, sólo que diciendo la verdad. No es el orgullo del conocimiento lógico, sino el de la captación intuitiva de lo verdadero: en su natura-

leza debemos ver lo entusiástico y lo extático. Un hombre tan grandioso, único y extático debe ser pensado rindiéndole culto: entre hombres, él era imposible; pero con los niños se llevaba muy bien. No necesitaba a los hombres, ni siquiera para,su conocimiento: pues todo lo que puede cuestionarse lo observaba como ίστορίη [investigación], en oposición a la σοφίη [sabiduría] que emana de dentro. Aprender de otros significaba para él carecer de sabiduría, pues el sabio mantiene su mirada en el λόγος *[logos] único* unido a todo; él mismo manifestaba que su filosofar era una búsqueda y una investigación de sí mismo, al igual que se investiga un oráculo (Diógenes Laercio IV, 5): εαυτόν έφη διζήσασθαι καΐ μαθεΐν πάντα παρ' έαυτοϋ [Heráclito dice que lo ha estudiado y lo ha aprendido todo por él mismo]; es decir, έδιζησάμην έμεωυτόν [me he investigado a mí mismo]. Esta era la interpretación más soberbia de la sentencia deifica: και των έν Δελφοις γραμμάτων θειότατον έδόκει τό Γνώθι σαυτόν [de las escrituras de Delfos, la más divina reza «conócete a ti mismo»] (Plutarco, *Adversus Colotem* 20).—¿Qué piensa Heráclito de las agitaciones religiosas de su.tiempo? Ya hemos visto que el saber de Pitágoras encontraba una sabiduría prestada, descalificando su σοφίη considerándola un fraude. Igual de frío era para las consagraciones mistéricas: al respecto, sabemos que la estirpe real de Éfeso (Estrabón 14, 633) observaba τά ιερά της "Ελευσίνιας Δήμητρος [las cosas sagradas de Demeter Eleusina] como parte del culto familiar. Heráclito profetiza para todos los νυκτιπόλοις μάγοις βάκχοις λήναις μύσταις [noctivagos, magos, bacantes, leneas, iniciados] que tras la muerte les aguarda algo que no imaginan. Clemente, *Cohortatio [Protréptico]* II, 34: ε'ι μη γάρ Διονύσω πομπήν έποιοϋντο και ϋμνεον άσμα αίδοίοισιν, αναιδέστατα άν εΐργαστο—ώυτός δε Ά'ίδης και Διόνυσος ότεω μαίνονται και ληναΐζουσι [pues si no hicieran la procesión de Dioniso y cantaran el himno a las partes impúdicas, procederían del modo más irreverente—pero son el mismo Hades y Dioniso por el que se exaltan y celebran fiestas báquicas]. Heráclito sólo ve en la agitación dionisíaca una descarga de impulsos caóticos por medio de una frenética alegría festiva. Heráclito

recrimina lo siguiente a estas ceremonias expiatorias: «Para purificarse, se manchan con sangre, como si alguien que hubiese caído en el fango quisiera limpiarse con fango». Heráclito rechaza la objeción de que la purificación externa sea un mero símbolo de la pureza interna del espíritu; bastaría con que se hallara a un solo hombre que se hubiera purificado con este método. Comparaba a los que tenían que purificarse con los animales, que se lavan con la suciedad, polvo y cenizas (Bernays, *Teofrast über die Frömmigkeit,* p. 190). Ataca a la idolatría (Clemente, *Protréptico* 33 b): και άγάλμασι τουτέοισι εύχονται, όκοΐον εϊ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, ούτε γιγνώσκοντες θεούς ούτε ήρωας οϊτινές είσι [dirigen también súplicas a estas estatuas como si uno pudiera conversar con las paredes, sin conocer la verdadera naturaleza de los dioses y de los héroes]. Pero con especial odio trata a los creadores de la mitología popular, Homero y Hesiodo (Diógenes Laercio IX, 1): Homero es digno έκ των αγώνων έκβάλλεσθαι και ραπίζεσθαι και Άρχίλοχον ομοίως [de ser expulsado de las competiciones y ser azotado; y Arquíloco de modo similar]. Se refiere aquí a expresiones como «la divinidad dispensa a su gusto gracia o desgracia a los humanos», lo cual significaba una contradicción respecto a la eterna necesidad; Lassalle (II, 445) lo ha relacionado con *Odisea* XVIII, 135 y con Arquíloco (fr. 72). Heráclito se burla de la erudición de Hesiodo porque, en *Teogonia* 124, hace nacer el día de la noche como una divinidad que se ha separado de la noche no por sí misma, sino por negación de ella; también se burla de que el maestro de la mayoría de los hombres, que al parecer está obsesionado con saber muchas cosas, no ha sabido captar el día y la noche como un todo, pues no pueden pensarse por separado, sino como partes opuestas de una misma relación. Véase Hipólito IX, 10. Parece que también le criticó a causa de sus normas cronológicas. Véase Plutarco, *Vita Camilli* 13. En este sentido, dice Séneca *(Epistolae* 12, 7): «La naturaleza de los días es siempre la misma», remarcando la uniformidad de los días frente a la división entre fastos y nefastos. Por doquier percibimos una gran rigidez; para Heráclito, todo lo que no es

verdadero, es mentira o error; no considera al poeta como tal, sino como maestro de lo falso. Su odio siempre es capaz de encontrar la palabra más fina: los sentimientos religiosos de la masa son totalmente intratables para él; insulta sus purificaciones, sus cultos, sus misterios. Incluso un culto tan reciente como el dionisíaco, que entonces debía encontrarse en su apogeo, es considerado como amenazador y ambiguo.—Sin querer, Heráclito creó una nueva imagen del σοφός [sabio] muy diferente de la de Pitágoras; posteriormente, los sabios panteístas del estoicismo encontraron en Heráclito un ideal, una mezcla del ideal socrático. Estos *tres* filósofos (Pitágoras, Heráclito y Sócrates) deben ser considerados como los tipos más puros: el sabio como reformador religioso; el sabio orgulloso que halla la verdad en la soledad; el sabio que busca siempre y en todo lugar. Todos los demás filósofos no son, en cuanto representantes de un βίος [estilo de vida], tan puros ni originales. Los tres tipos de filósofo han encontrado tres enormes ideas unitarias en las que se han desarrollado: Pitágoras, la creencia en la identidad de las innumerables generaciones humanas, además de la identidad de todo lo animado a lo largo del tiempo. Sócrates, la creencia en la unidad y en una fuerza siempre idéntica válida para todas las épocas y todos los lugares; Heráclito, finalmente, la unidad y la eterna regularidad del proceso natural. Es característico que estos tres tipos se abstraen completamente mediante estos conceptos unitarios, cegándoles y apartándoles de cualquier otro esfuerzo e intuición. Heráclito, que se halló a sí mismo como el único que había reconocido la regularidad unitaria del mundo, estaba por ello cerrado a los demás hombres: la estupidez propia de éstos consiste en vivir en medio de esa regularidad sin apercibirse de que no entienden nada cuando se les habla. Cabe citar, en este sentido, el famoso principio de su obra, según Clemente de Alejandría *(Stromata* V, 14): του λόγου τοϋδε έόντος αίεί [siendo este *logos* siempre] (mientras que el *logos* siempre es el mismo, es decir, permanece siempre igual) άξύνετοι γίνονται άνθρωποι, και πρόσθεν ή άκουσαι και άκούσαντες τό πρώτον. Γινομένων γάρ πάντων κατά τον λόγον

τόνδε, άπείροισι έοίκασί διαιρέων [έκαστον] κατά φύσιν καΐ φράζων οκως έχει. Τους δε άλλους ανθρώπους λανθάνει όκόσα έγερθέντες ποιέουσι, όκωσπερ όκόσα εϋδοντες έπιλανθάνονται [los hombres son incapaces de comprenderlo, tanto después de haberlo escuchado, como antes de escucharlo. Pues sucediendo todas las cosas según este *logos,* parecen inexpertos al experimentar con palabras y acciones tales como las que yo describo, cuando distingo cada una según la naturaleza y enseño cómo es. Pero a los demás hombres les pasa inadvertido cuanto hacen despiertos, del mismo modo que les pasa inadvertido cuanto hacen mientras duermen]. Clemente de Alejandría *(Stromata 5,* 14) dice de Heráclito: «En su incomprensión, incluso después de haberles dicho la verdad, los compara con una paloma: a ellos se les puede aplicar el dicho παρεόντας άπεΐναι [estando presentes, están ausentes]. «Los asnos preferirían los desperdicios antes que el oro.» «Los perros ladran al que no conocen.» Heráclito debía ser manifiestamente cauto a la hora de confesar su verdad. De nuevo dice Clemente de Alejandría *(Stromata* V, 13): άλλα τά μεν της γνώσεως βάθεα κρύπτειν άπιστίη αγαθή: άπιστίη γάρ διαφυγγάνει *(sc.* τά βάθεα) μή γιγνώσκεσθαι [pero los abismos del conocimiento ocultan una buena falta de fe: pues por falta de fe escapan *(se.* los abismos) del conocimiento]. Por eso ensalzaba a Bias de Priene (evidentemente Diógenes Laercio I, 88: οΰ πλείων λόγος ή των άλλων [cuyo *logos* era mayor que el de los demás], el cual es racional, porque él dijo: ol πλείστοι άνθρωποι κακοί [la mayor parte de los hombres son malos]). Probablemente corresponda aquí el fragmento 71 Schleiermacher. Véase Clemente de Alejandría, *Stromata* V, 682. Véase Bernays, *Heráclito,* 32. τίς γάρ αυτών (¿como τών πολλώνP ¡es decir τών σοφών!) νόος ή φρήν; δήμων άοιδοισι έπονται καΐ διδασκάλω χρεονται όμίλω, ούκ είδότες ότι πολλοί κακοί (αγαθοί) ολίγοι δε αγαθοί, αιρεονται γάρ εν άντία πάντων ο'ι άριστοι (los sabios) κλέος άέναον θνητών (con enorme ironía), οί δέ πολλοί κεκόρηνται δκωσπερ κτήνεα [íqué es lo que comprenden o se proponen? Hacen caso a los aedos del pueblo y toman como maestro a la masa, ignorando que muchos son los malos, po-

cos los buenos (los sabios). Pues los mejores eligen una sola cosa a cambio de todo, la fama perenne de los mortales; la mayoría están hartados exactamente como riquezas]. Así, la sabiduría de los sabios le parece parva; del resto sólo habla como aquellos que han practicado la ίστορίη [información]. Esto es lo que afecta a todos en igual medida: «Que todas las acciones y todo el arte de los hombres sencillamente imitan la ley natural, aunque la desconocen», ω μάλιστα διηνεκώς όμιλοϋσι λόγω, τούτω διαφέρονται en Marco Aurelio (IV, 46): «La ley con la que más se relacionan incesantemente, pero contra la cual se rebelan» (éste era el contenido del escrito rrepi διαίτης *[Sobre el régimen de vida}). «Una sola cosa* es τό σοφόν [lo sabio]: conocer aquel λόγος *[logos]* que lo guía todo a través de todo».

Dos grandes consideraciones han cautivado la mirada de Heráclito: el movimiento eterno, la negación de toda duración y permanencia en el mundo, y la regularidad interna y unitaria de este movimiento. Son dos intuiciones grandiosas: la vía científico-natural resultaba entonces muy corta e insegura; no obstante, son verdades a las que el νους [intelecto] se ve forzado, tan terrible la una como sublime la otra. Para obtener una impresión general de ello, permítaseme recordar cómo considera este tema la ciencia natural. Según ésta, el πάντα peí [todo fluye] es un axioma. La permanencia absoluta no existe en ningún sitio, porque, finalmente, atañe a unas fuerzas cuyo efecto encierra en sí mismo una pérdida de energía. Esta permanencia descansa, más bien, en nuestras estrechas medidas, cuando el hombre cree conocer algún tipo de estabilidad en la naturaleza viva. Un científico de la Academia de San Petersburgo llamado Von Bär se sirvió de una ficción notable. La velocidad de la sensación y del movimiento voluntario, y por lo tanto de la vida espiritual, parece que en diversos animales es más o menos proporcional a la velocidad de sus pulsaciones del corazón. Ahora bien, puesto que la pulsación de los conejos es cuatro veces más rápida que la del buey, el conejo percibirá las cosas cuatro veces más rápido que el buey y podrá realizar sus actos voluntarios cuatro veces más que el buey; es decir, habrá vivido cuatro veces más. La

vida interna de las diferentes especies (incluida la del hombre) transcurre en un mismo lapso de tiempo astronómico, pero con velocidades específicamente diferentes: y a esto se dirigen las diversas medidas subjetivas básicas del tiempo. Sólo porque en *nosotros* esta medida básica es relativamente pequeña, nos parece que la dimensión y la forma de un organismo, sea de una planta o de un animal, son algo permanente, puesto que en un minuto podemos observar sin parar todas esas cosas sin percibir apenas ninguna modificación externa. Pero si el pulso, la capacidad de percepción y los procesos espirituales del hombre tuvieran una velocidad sensiblemente mayor o menor, todo esto sería esencialmente de otra manera. Por ejemplo, suponiendo que el curso vital del hombre, con su infancia, madurez y vejez, se redujera a una milésima parte (a un solo mes), entonces seríamos capaces de seguir con la vista una bala en pleno vuelo sin ninguna dificultad. Si redujésemos esta vida aún mil veces más (a unos cuarenta minutos), entonces la hierba y las flores serían para nosotros tan fijas e inmutables como nos lo parecen hoy las montañas; del crecimiento y de la transformación de los capullos podría comprobarse en vida tan poco como ahora de las grandes transformaciones geológicas de la esfera terrestre; los movimientos de los animales no podrían apreciarse en absoluto, puesto que serían demasiado lentos; como máximo podríamos deducirlos, como en la actualidad hacemos de los movimientos de los cuerpos celestes. Y si continuáramos acortando nuestra vida, la luz que hoy vemos acaso la oiríamos: nuestros tonos serían inaudibles.— En cambio, si ampliamos y extendemos enormemente la vida humana, ¡qué imagen tan distinta! Por ejemplo, el pulso del corazón y la sensibilidad se retrasarían mil veces; nuestra vida duraría, como mucho, ochenta mil años, experimentaríamos en un año tantas cosas como ahora en ocho o nueve horas; veríamos derretirse el invierno en cuatro horas, el deshielo de la tierra, la germinación de la hierba y las flores; veríamos cubrirse la tierra de árboles y dar sus frutos, y marchitarse de nuevo toda la vegetación. Por su rapidez, no podría percibirse más de un proceso, por ejemplo, un seto

brotaría tan rápidamente como un surtidor de agua. El día y la noche transcurrirían como un minuto oscuro y otro claro, y el sol avanzaría precipitadamente por el circuito que traza en el cielo. Pero si se retardara esta vida aún mil veces más, el hombre sólo podría hacer en un año terrestre ciento ochenta y nueve percepciones, con lo cual ya no distinguiría entre el día y la noche; el curso del sol aparecería en el cielo como un arco luminoso, al igual que un carbón incandescente que se agita rápidamente en forma de círculo se parece en la oscuridad a una línea de fuego; la vegetación brotaría constantemente en una prisa frenética, desapareciendo a continuación. En definitiva, hasta todas las formas que hoy nos parecen permanentes se volatilizarían en un ritmo desenfrenado de las cosas y serían engullidas por la salvaje tormenta del devenir. La permanencia, el μή peiv [el no fluir], se ofrece así como un completo fraude resultado de nuestra inteligencia humana: si pudiéramos percibir mucho más rápidamente, el engaño de la permanencia sería para nosotros aún más evidente; si se piensa en una percepción infinitamente rápida, pero totalmente humana, todo movimiento cesaría, todo sería eternamente fijo. En cambio, si se piensa la percepción humana como infinitamente acelerada en función de la fuerza y la potencia de sus órganos, entonces, por el contrario, en una división infinitamente pequeña del tiempo, tampoco se podría descubrir la permanencia, sino tan sólo el devenir. Todo devenir cesa bajo una percepción infinitamente rápida, porque siempre, estrictamente, la percepción considerada es la humana. Si fuera eternamente poderosa y pudiera ir más allá de cualquier límite, desaparecería cualquier *forma:* las formas sólo existen en una cierta escala de percepción. La naturaleza es infinita, tanto hacia dentro como hacia fuera; en la actualidad llegamos hasta las células y las partes de la célula; pero no hay un límite en el que se pueda decir: «Este es el último punto de lo pequeño»; el devenir hacia lo infinitamente pequeño nunca acaba. Ni tampoco hay en lo grande nada que sea absolutamente inmutable. Algún día la tierra en que vivimos desaparecerá forzosamente. El calor del sol no puede durar eterna-

mente. Es impensable un movimiento por el que se genere calor sin que se consuman otras fuerzas. Del calor del sol se puede formular una hipótesis sobre el carácter finito de la energía calorífica. Con el transcurso de grandes períodos de tiempo, la duración total de la luz y del calor del sol, tan imprescindibles para nosotros, desaparecerán por completo. Helmholz afirma en su ensayo sobre las relaciones de las fuerzas de la naturaleza: «Llegamos a la inevitable conclusión de que todo flujo y reflujo continuo y siempre efectivo, aunque infinitamente lento, disminuye la provisión de fuerza mecánica del sistema, en el que las rotaciones de los planetas deben retrasarse y en el que éstos deben acercarse al sol o sus satélites a ellos. Por tanto, no podemos decir que nuestra escala *temporal* astronómica tenga un rigor absoluto».

Ahora bien, ésta es la intución percibida por Heráclito: no existe ninguna cosa de la que pueda afirmarse: «Es». Heráclito rechaza el «ente». Sólo reconoce lo que está en devenir, lo que fluye. Considera la creencia en la permanencia un error y una necedad. Añade además el siguiente pensamiento: pero esto *que* es es algo en eterno cambio; el λόγος de las cosas es justamente este Uno, τό πυρ [el fuego]. Por tanto, lo *único* que en general deviene es la misma ley; su obra consiste en *qué* deviene y *cómo* deviene. Heráclito ve, pues, una sola cosa, pero en un sentido opuesto al de Parménides. Todas las cualidades de las cosas, todas las leyes, todo nacer y perecer son una continua manifestación de la existencia del Uno: la multiplicidad, que para Parménides es una ilusión de los sentidos, es para Heráclito el ropaje, la forma de aparecerse del Uno, en modo alguno una ilusión; de otro modo, el Uno no se aparecería en absoluto. Pero, antes de explicar la doctrina de Heráclito, quiero referirme a la relación de esta sentencia con Anaximandro.

«Todo lo dotado de cualidades nace y perece; debe haber, pues, un ser sin cualidades»; ésta era la doctrina de Anaximandro. El devenir es una αδικία [injusticia] y debe ser expiado con la φθορά [destrucción]. Pero ¿cómo puede el devenir, lo sujeto sin cualidades, devenir a partir del άπειρον [lo indeterminado]?

Y ¿cómo puede un mundo con esta regularidad eterna ser *en conjunto* un mundo de meras ἁδικίοα [injusticias] individuales? Y al revés: las sendas de cada cosa, de cada individuo, están prescritas, y no serán traspasadas por ὕβρις [desmesura]. La Δίκη [Justicia] se muestra en esta regularidad. Pero si el devenir y el perecer son consecuencias de una δίκη [justicia], entonces no existe un dualismo entre un mundo del ἄπειρον y otro mundo de las cualidades. Pues éstas son el instrumento del nacer y del perecer, instrumento, por tanto, de la Δίκη. Por el contrario, la ἀρχή [el principio], el nacer y el perecer en el Uno, debe estar con derecho en sus cualidades; según esto, en contraposición a Anaximandro, debe tener *todos* los predicados y *todas* las cualidades, porque todas éstas dan testimonio de la δίκη. Heráclito dispone, pues, todo el mundo de lo diferenciado alrededor del Uno, en el sentido como se manifiesta en todas estas propiedades y cualidades. Pero aquí el devenir y el perecer son la propiedad básica de un principio. La φθορά no es, pues, en absoluto, un castigo. Así, a su gran predecesor, al maestro de la αδικία del mundo, Heráclito contrapone, una *cosmodicea.*

Por tanto, además del devenir, la Δίκη [Justicia] es el segundo gran concepto. Clemente *(Stromata TV,* 10): «No conocerían el nombre de Dike si no hubiera leyes». Plutarco, *De exilio* II: ἥλιος γάρ οὐχ ϋπερβήσεται μέτρα: εί δε μη, Ερινύες μιν Δίκης επίκουροι ἐξευρήσουσιν [el Sol no traspasará sus medidas; si no, las Erinias, asistentes de Dike, lo descubrirán]. Luego el famoso pasaje de Clemente *(Stromata* V, 105): κόσμον τόνδε τον αυτόν απάντων ούτε τις θεών ούτε ανθρώπων έποίησεν. άλλ' ην αεί και έσται πύρ άείζωον, άπτόμενον μέτρα και άποσβεννύμενον μέτρα [este mundo, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que siempre ha existido, existe y existirá, en tanto fuego siempre vivo, incendiándose y extinguiéndose con medida]. El proceso de esta Δίκη [Justicia] es el Πόλεμος [la Guerra], el *tercer* gran concepto. En Estobeo *(Eclogae* I, 5, 15; II), la ειμαρμένη [el destino] (la ley universal del mundo) es definida como λόγος έκ τής έναντιοδρομίας δημιουργός τών όντων *[logos* pro-

ductor de seres que discurre en dirección opuesta]; o bien, según Plutarco (De *tranquilitate* 15, 437 ss.), es παλίντροπος ἁρμονίη κόσμου [armonía cósmica que se vuelve sobre sus pasos]. Orígenes *(Contra Celso* VI, 42) afirma explícitamente: debe saberse que la guerra es común y la Δίκη, y que todo sucede según discordia.

Esta es una de las ideas más grandiosas: la lucha como acción continuada de una Δίκη unitaria, legítima y racional, idea surgida del fundamento más profundo de la esencia griega. La lucha es lo que diferencia a los griegos, pero ante todo la legitimidad inmanente de la decisión del combate. Cada hombre lucha como si él solo estuviera en derecho; pero la victoria se decanta mediante la medida absolutamente segura de un juicio justo. Heráclito aprendió lo típico de este πόλεμος en los gimnasios, en los agones musicales, en la vida política. La idea del πόλεμος-δίκη [la guerra es justicia] es la primera idea filosófica específicamente *helénica,* lo cual no quiere decir que no sea universal, ni tan sólo nacional; sino, más bien, que sólo un griego estaba en situación de hallar una concepción tan elevada de una cosmodicea.

El devenir eterno contiene, en primer lugar, algo terrible y extraño; algo perfectamente comparable con la sensación que se tiene al encontrarse en medio del océano o al notar los temblores durante un terremoto. Con ello se relaciona la sorprendente fuerza capaz de transformar este efecto en su contrario, es decir, el de la elevación y el del afortunado asombro. Si todo está en devenir, las cosas no pueden estar adheridas a ningún predicado, sino que, en todo caso, deben hallarse bajo el influjo del mismo. Ahora bien, Heráclito verificó que los predicados opuestos tienden a acercarse; algo parecido a lo que Platón dice en el *Fedón* respecto a lo agradable y lo desagradable: que estarían entrelazados como en un nudo. «En todos los hombres actúa, por ejemplo, la fuerza de la muerte igual que la fuerza de la vida en cada momento de su existencia. La diferencia entre la vida y la muerte, la vigilia y el sueño, es sólo la aparente preponderancia en devenir de un elemento que nunca ha ganado fuerza so-

bre su opuesto ni empieza a perderla momentáneamente en él. Ambas fuerzas son siempre igual de activas, puesto que, con el tiempo, su eterna lucha, no admite ni victoria ni sometimiento.» Así aparece en Plutarco *(Consolatio ad Apollonium* 10): «Como los mismo está en nosotros, lo vivo y lo muerto, al igual que lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo». La miel es amarga y dulce a la vez. El mundo es un cántaro de mezclas que deben removerse constantemente para que no se descompongan. La luz solar vital y la oscuridad de la muerte brotan de la misma fuente. Esta comparación estaba preparada por la relación del hombre con la atmósfera ambiental (τό περιέχον). De día, cuando en este περιέχον [circundante] penetra el principio vital del fuego, el hombre es uno con lo «común» (ξυνόν) y, por lo tanto, έμφρων [consciente] de sus pensamientos, despierto y vivo; de noche, cuando el fuego se apaga, se rompe el lazo que une al hombre con lo común. Entonces, el hombre mismo se sume en el olvido, por lo que hay que encender una luz; al hundirse en el sueño, se torna olvidadizo y muerto. Sólo puede despertar de nuevo a la vida reavivando el fuego, al igual que el carbón apagado, cuando es juntado con el que está ardiendo, se inflama en una misma llama. Esta es la imagen de la vida humana. Luciano, en la *Subasta de los filósofos* 14, dice del mundo: «Uno y lo mismo son el placer y el displacer, el saber y el no saber, lo grande y lo pequeño, arriba y abajo, cambiándose y mutándose en el tiempo del mundo el juego έν τή του αιώνος παιδιή [en el juego de la eternidad]. Entonces un comerciante deja ir la pregunta: τί γάρ ό αιών έστι; [¿Qué es la eternidad?]. La respuesta de Heráclito es: παις παίζων πεσσεύων συνδιαφερόμενος [Un niño que, jugando a las damas, lo mantiene todo junto hasta el final] (= έν τω διαφέρεσθαι συμφερόμενος) [= en la diferencia está la coincidencia]. Al crear el mundo, Zeus es comparado con un niño que (como se afirma de Apolo en *litada* XV, 361) construye y destruye pilones de arena en la playa; véase *Rheinisches Museum 7,* y Bernays, p. 109: «El flujo ininterrumpido del devenir no cesará nunca, ni el flujo de la des-

trucción opuesto a él, llamado Aquerón o Cocito por los poetas». Estas dos tendencias opuestas son las ἐναντιοδρομία [direcciones opuestas]. «La armonía más bella surge de lo desunido.» Véase *Etica a Nicómaco* (VIII, 2), Platón *(Simposio* 187a) y Aristóteles *(De mundo* 5). «Ensámblese el todo con el no todo, lo que unifica con lo que disgrega, lo que armoniza con lo que no armoniza, y del todo saldrá el Uno y del Uno el todo.» «A pesar de que el todo se separa, de nuevo regresa a sí mismo, como la armonía del arco y la lira.» «Lo bueno y lo malo confluyen en lo mismo a la manera del arco y la lira.» De aquí se ha tomado una mera referencia a la forma externa de los instrumentos. En los arcos de los escitas y de los primitivos griegos, los dos κέρατα [extremos] están redondeados como en la lira, convergiendo por el centro con una curvatura interior. Así, Bernays primero, luego Rettig *(Ind. lect.,* Bern, 1865): «Al igual como los dos momentos del fuego, inflamación y extinción, determinan un mismo fenómeno, del mismo modo el esfuerzo separado de la lira y del arco determina la tensión». Aristóteles *(Retórica* III, 2) se refiere al τόξον [arco] como φόρμιγξ αχορδος [lira sin cuerdas].

El *cuarto* gran concepto es el *fuego.* Ya hemos visto que Heráclito dio una respuesta al problema de la αδικία [injusticia] planteado por Anaximandro, el de la δίκη [justicia]; por segunda vez, manifiesta Heráclito su profunda dependencia del fuego, tal como él lo entiende. Para Anaximandro, el primer estadio del devenir eran lo caliente y lo frío; de éstos surgía lo húmedo, el claustro materno de todas las cosas. Para Heráclito, el fuego no es simplemente lo que hay de visible en él, sino también lo caliente, el halo seco, el soplo; así, dice el filósofo: ψυχῆσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δέ θάνατος γήν γενέσθαι: ἐκ γής δέ υδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δέ ψυχή [para las almas, la muerte es convertirse en agua; para el agua, la muerte es convertirse en tierra: pero de la tierra nace el agua, y del agua el alma]. Aquí el alma se entiende simplemente como respiración cálida, «ígnea». Así, pues, hay tres fases del cambio: lo caliente, lo húmedo y lo sólido (tierra). Esta es toda la

visión de Anaximandro. Heráclito creía en su autoridad científico-natural de Anaximandro. Clemente de Alejandría *(Stromata* V, 101): πυρός τροπαι, πρώτον θάλασσα, θαλάσσης δέ τό μεν ήμισυ γή, τό δέ ήμισυ πρηστήρ [fases del fuego: primero el mar; del mar, la mitad tierra y la mitad torbellino ígneo]. Pues el agua se transforma en tierra por la parte inferior, y en fuego por la parte superior. Desde el mar sólo se elevan los halos puros que sirven de alimento al fuego; de la tierra, sólo los halos turbios y nebulosos, de los que lo húmedo toma su alimento. Los halos puros son el tránsito del mar al fuego; los impuros, el tránsito de la tierra al agua. Por lo tanto, hay un doble proceso: uno es el οδός κάτω [el camino que va hacia abajo], el otro es άνω [el camino que va hacia arriba]; ambos son uno y discurren siempre uno junto a otro. Aquí se han tomado prestadas las intuiciones fundamentales de Anaximandro: el fuego, mantenido por las exhalaciones de la tierra; la separación de la tierra y del fuego desde el agua. Pero, ante todo, el presupuesto de que, una vez se da lo caliente, todo lo demás se desarrolla a partir de él. Sólo hay una cosa que no existe, a saber, lo *frío,* como principio paralelo de lo caliente. Puesto que todo es fuego, nada puede darse que no sea el fuego o su opuesto. Conviene, pues, atribuir a Heráclito la objeción que se ha interpuesto a Anaximandro: que lo frío no existe en absoluto, sino sólo grados de calor, algo que psicológicamente es fácil de mostrar. Así, Heráclito *evitó, por segunda vez,* el dualismo en la doctrina de Anaximandro. En este sentido, modificó determinadas doctrinas, por ejemplo la de los astros. Según Anaximandro, las estrellas consistían en tubos con forma de rueda en cuyo interior había fuego. Para Heráclito, son botes en los que se acumulan las exhalaciones puras. Cuando un bote gira, entonces se originan los eclipses de sol y de luna. Este sol es, pues, una masa de vapor incandescente: transcurrido el día, los halos se consumen y se regeneran a la mañana siguiente — el sol es nuevo cada día.

Una tercera y notable concordancia con Anaximandro está en la hipótesis de las catástrofes cósmicas periódicas. El mundo actual se extinguirá en el fuego, y de su consumación sur-

gira otro nuevo: la destrucción del mundo es llamada por los estoicos ἐκπύρωσις [conflagración], si bien Heráclito no se sirvió aún de esta palabra. Según Hipólito *(Refutatio omnium haeresium* IX, 10): πάντα τό πῦρ ἐπελθόν κρίνει καΐ καταλήψεται [cuando llegue, el fuego juzgará y condenará a todas las cosas]. En Anaximandro, el desecamiento paulatino del mar consistía, pues, en un predominio progresivo del fuego. Puesto que Heráclito sigue en esto a Anaximandro, puede observarse que el influjo del predecesor fue lo suficientemente grande como para no forzarle a no extraer una consecuencia lógica. Anteriormente, Schleiermacher y Lassalle se habían enfrentado a ello; pero tras el hallazgo del libro de Hipólito (9, 10), queda fuera de duda que Heráclito llamó χρησμοσύνη [carencia] al período cósmico en el que la multiplicidad de las cosas se mueve hacia una mitad del fuego originario como condición de necesidad anhelante, mientras que llamó hartazgo (κόρος) al fuego originario. Lo que no sabemos es cómo denominó la tendencia a exteriorizarse en una multiplicidad. Bernays *(Heraclits Briefe,* p. 13) propone la notable hipótesis de que este movimiento se habría llamado ὑβρις [desmesura], por la frase τίκτει κόρος ὑβριν [el hartazgo engendra desmesura]; en el interior del fuego, único y saciado, irrumpiría el anhelo de multiplicidad. También denominó λιμός [hambre] a la χρησμοσύνη [carencia]. Así aparece en Hipólito 9, 10: ό Θεός ἡμερη εὐφρόνη, χειμών θέρος, πόλεμος ειρήνη κόρος λιμός [el dios: día noche; verano invierno; guerra paz; saciedad hambre]. Según esta idea, Heráclito consideró el fuego como eterno, pero el mundo como engendrado: exactamente igual que Anaximandro. En la idea de la ὑβρις como surgimiento del mundo y del carácter judicial del fuego, encontramos un aspecto *no totalmente* superado de la idea de Anaximandro: la multiplicidad contiene también para Heráclito algo chocante; la transformación de lo puro en impuro no puede explicarse sin culpa. Todo el proceso de transformación se realiza según las leyes de la δίκη [justicia]: el individuo concreto está, pues, libre de αδικία [injusticia], pero el fuego mismo es castigado con este λιμός [hambre] y esta χρησμοσύνη [carencia] por la

ύβρις [desmesura] inherente a él. La αδικία [injusticia] está situada en el germen de las cosas; los fenómenos concretos están lastrados por ella. El desarrollo del mundo es un enorme acto de castigo, el gobierno de la δίκη [justicia] y, con él, una purificación (κάθαρσις) del fuego. Pero la unidad del fuego y de la δίκη ha de mantenerse; ella misma es el juez. Clemente de Alejandría (V, 9) (Potter p. 649) designa la έκπύρωσις [conflagración] como την δια πυρός κάθαρσιν τών κακώς βεβκοκότων [purificación de todas las malas acciones a través del fuego] en relación a que καΐ δίκη καταλήψεται ψευδών τεκτονας καΐ μάρτυρας [la *dike* condenará también a los generadores y a los testigos de las mentiras]. Esto es un craso error: el desarrollo del mundo es la κάθαρσις [purificación]; la έκπύρωσις [conflagración], la pureza alcanzada.

Así, por fin, obtenemos la sombría expresión de conjunto de los caracteres de Heráclito; a causa de ellos, los filósofos posteriores se han referido a él como «el filósofo llorón». En este sentido, el pasaje más indicativo es uno de Plutarco *(De sollertia animalium* 7):'Εμπεδοκλής καΓ Ηράκλειτος — πολλάκις όδυρόμενοι και λοιδοροϋντες τήν φύσιν ώς ανάγκην καΐ πόλεμον οΰσαν, άμιγες δέ μηδέν μηδέ ειλικρινές έχουσα ν, άλλα διά πολλών και άδικων παθών περαινομένην οπού καΐ τήν γένεσιν αυτήν έξ αδικίας συντυγχάνειν λέγουσι τω θνητώ συνερχομένου τού αθανάτου καΐ τέρπεσθαι τό γενόμενον παρά φύσιν μέλεσι τοϋ γεννήσαντος αποσπώμενο ις [Empédocles y Heráclito, se lamentan muchas veces y maldicen la naturaleza, al afirmar que ésta es Necesidad y Guerra, que no contiene nada sin mezcla ni libre de mácula, sino que su progreso está marcado por muchos castigos injustos; alegan como ejemplo que el nacimiento mismo surge de la injusticia, puesto que es la unión de lo mortal con lo inmortal y la descendencia está sustentada, contra natura, sobre los miembros alejados del progenitor]. El desarrollo del mundo en su conjunto es, en primer lugar, un acto catártico de castigo, después es κόρος [hartazgo], después de nuevo ύβρις [desmesura], de nuevo purificación, etc. Por lo tanto, el mundo presenta una sorprendente regularidad, pero dentro de ella existe una δίκη [justicia] que consiste en una

expiación de su propia αδικία [injusticia]. Heráclito era consecuente al decir δίκη αδικία [justicia injusticia]: los opuestos están el uno dentro del otro.

Esta hipótesis es inaceptable; pero el mero hecho de referirla permite comprender el núcleo de la intuición de Heráclito. En primer lugar, la similitud entre δίκη [justicia] y αδικία [injusticia], entre αγαθόν [bueno] y κακόν [malo], no es en absoluto de carácter heraclitiano. Se trata de una consecuencia que el mismo Heráclito no debió extraer. Véase Aristóteles, *Metafísica* IV, 3. Los pasajes relacionados con este tema están recogidos en Zeller I, p. 546. Es especialmente indicativo que Hipólito, para afirmar algo parecido acerca de las palabras de Heráclito, no recurre a ningún otro pasaje (9, 10): «Los médicos que cortan y queman a los enfermos y, de este modo, producen un mal, encima reclaman un salario, aunque no se lo merecen nada; ellos que realizan estas cosas buenas [αγαθά] y las enfermedades mismas». Hipólito considera como seria la expresión irónica αγαθά [cosas buenas]; es decir, los médicos consideran los males que ellos causan a los hombres como αγαθά.— En cambio, sí es propio de Heráclito la idea de que al dios todo le parece bueno y a los hombres todo les parece malo. Heráclito suponía que, a los ojos del dios, en la invisible armonía, no había contradicciones ni sufrimientos. Pero aquí aparece un gran inconveniente: ¿cómo es posible la aparición del fuego único en sus diferentes formas impuras, sin que en las cosas no haya algo de άδικια [injusticia]? Para responder a esta pregunta, Heráclito se sirve de una notable comparación: el devenir y el perecer carecen de cualquier consideración moral, es como un juego infantil (o como una creación artística). Ahora bien, puesto que Heráclito no era un artista, se quedó con el juego del niño. En éste se halla la inocencia; pero, sobre todo, el dejar surgir y aniquilar. No tiene que existir ni una sola gota de αδικία [injusticia] en el mundo. El fuego siempre vivo, el αιών [la eternidad], juega, construye y destruye: el Πόλεμος [la Guerra], esa contraposición de las diferentes propiedades, sólo puede captarse, conducido por la Δίκη [Justicia], como un fenómeno artístico. Se

trata de una concepción puramente estética del mundo. En ella están excluidas tanto la moral como la teología, pues el mundo-niño no actúa por fines, sino sólo por una δίκη [justicia] inmanente. El mundo-niño sólo *puede* actuar apropiada y legalmente, pero no *quiere* esto o aquello[24]. Este es el abismo que existe entre Heráclito y Anaxágoras: y éste es el punto que los intérpretes modernos no han sabido comprender en absoluto. El testimonio de Hipólito, según el cual el fuego es φρόνιμον Kod της διοικήσεως των όλων αίτιον [inteligente y es la causa que gobierna la totalidad de las cosas]. Una sola γνώμη [intelecto] es la que lo guía todo a través de todo. Dice así Hipólito (IX, 9): ούκ έμού άλλα του λόγου άκουσαντας όμολογέειν σοφόν έστιν έν πάντα είδέναι. «Cuando se escucha no a mí, sino al *logos,* es sabio convenir que todas las cosas son una». Lo mismo está expresado en Estobeo *(Florilegium* I, 174) de manera muy negativa y enfática: όκόσων λόγους ήκουσα, ουδείς άφικνεΐται εις τοϋτο ώστε γιγνώσκειν ότι σοφόν έστι πάντων κεχωρισμένον. «De cuantos discursos he escuchado, ninguno llega hasta el punto de comprender que lo sabio es distinto de todas las cosas». Plutarco *{De Iside 76),* compara la dignidad de lo animado con la de lo inanimado: «En lo inanimado, sea oro o esmeralda, no vive la divinidad: todo lo que carece de vida y es por naturaleza incapaz tiene menos valor que un cadáver; en cambio, lo que tiene vida, lo que ve la luz, el ser que posee un movimiento propio y conoce lo que le es propio y ajeno, está completamente impregnado de un efluvio y de una parte de esta inteligencia que sabe cómo está gobernado el todo, por decirlo con Heráclito (εκ του φρονοΰντος όπως κυβερνάται τό σύμπαν, καθ'Ηράκλειτον). Probablemente Heráclito dijo la palabra γνώμη [intelecto] [según Heráclito, el todo está como gobernado por una inteligencia]. Bernays *(Rheinisches Museum* 9, p. 256) opina que Plutarco introdujo el όπως

porque entendía un mero conocimiento visible, al contrario que Heráclito, el cual sólo conoció un conocimiento efectivo. Esto es decir demasiado, pues se trataría de una mera equivalencia de έν πάντα είδέναι [saber que todo es uno]. La diferencia decisiva es más bien ésta: el fuego eterno, al construir el mundo por juego, contempla todo este proceso de modo similar a como Heráclito mismo lo contemplaba; por lo cual se atribuye la sabiduría. Ser uno con esta inteligencia intuitiva: en esto consiste la sabiduría, no en ser uno con la inteligencia activa. Hay que distinguir entre la δίκη [justicia] como forma del proceso y como forma de intuición valorativa: la δίκη inmanente o γνώμη [intelecto] que gobierna en los opuestos y la fuerza del fuego que incluye todo πόλεμος [guerra] como su esfera, y la del todo como juego. Sólo podemos explicar esta concepción en comparación con la creación del artista, el cual, reinando intuitivamente sobre todo, se identifica con su obra. En cambio, Anaxágoras se propone algo muy distinto. El cree que el orden del mundo responde a una voluntad determinada, que tiene una intención, al modo humano. A causa de esta visión teleológica, Aristóteles le llama el primer *racionalista.* En este punto intervino una capacidad bien conocida de todos, a saber, la *voluntad consciente:* ese νους [intelecto] es más bien la voluntad, en el sentido popular de la palabra: la voluntad según los fines. Con ello aparece por primera vez en la filosofía la mera oposición entre alma y cuerpo: por un lado, una fuerza que conoce, que establece, fines, pero que también quiere, mueve, etc.; por otro, una materia rígida. Es un hecho singular que la filosofía griega se haya resistido durante tanto tiempo a esta teoría: la separación entre cuerpo y alma, en cuanto materia y no materia, no fue precisamente una intuición griega; ahora, en cambio, contemplamos las cosas de otro modo. En este respecto, Heráclito aún albergaba en su interior un pensamiento originariamente helénico: la ausencia completa de oposición entre lo material y lo inmaterial. Y esto es lo adecuado.— Por tanto, es una tergiversación desechar la visión de Anaxágoras de la inteligencia, porque sólo él fue el introductor, según Aristóteles, del νους [intelecto] (así

en Heinze, *Logos,* p. 35).— ¿Cómo debemos juzgar, pues, la doctrina de la ἐκπύρωσις [conflagración]? Heráclito retomó la verificación hecha por Anaximandro de que la tierra tiende a desecarse: la proximidad de una destrucción por el fuego. El mundo, como cuando juega un niño, es construido y destruido constantemente, pero de vez en cuando se inicia completamente de nuevo: un instante de hartazgo, y luego una nueva necesidad. La constante construcción y destrucción es una χρησμοσύνη [carencia], al igual que la creación es para el artista una necesidad, el παιδιά [juego] es una necesidad. Ocasionalmente ocurre una sobresaturación; en este instante, sólo hay fuego, es decir, todo es inflamado por él. No la ὕβρις [desmesura], sino el impulso lúdico, reavivado de nuevo, conduce hacia la διακόσμησις [ordenación cósmica]. Aquella aversión de la visión teleológica del mundo alcanza aquí su punto culminante: el niño arroja el juguete; sin embargo, cuando juega, lo hace por una conveniencia y un orden eternos.— Necesidad y juego: guerra y justicia.

Pero también es muy característico que Heráclito no conozca una ética a base de imperativos. Todo es ειμαρμένη [destino], incluso el hombre individual. El destino del hombre es su carácter innato: ἦθος γάρ ἀνθρώπω δαίμων [el carácter es para el hombre su *daimon].* La muerte del fuego es la que hace que los hombres vivan tan poco según el λόγος y no lo conozcan, pues sus almas están húmedas, βορβόρω χαίρειν [regocijarse en el cieno] es la esencia del hombre. «Malos testigos son para los hombres los ojos y los oídos cuando se tiene almas bárbaras.» No se hace cuestión de por qué esto es así, como tampoco de por qué el fuego se convierte en agua y tierra: no debe ser, ciertamente, «el mejor de los mundos» otra cosa que un juego del *αιών* [la eternidad], ψυχῆσι θάνατος ὑγρῆσι γενέσθαι [para las almas, la muerte es humedecerse]. En sí, el hombre es para Heráclito ἄλογος [irracional]: sólo por el hecho de estar conectado al fuego participa del ξυνος λόγος *[logos* común]. Es un error reprochar a Heráclito la ausencia de ética (como Heinze, pp. 49 ss.): todo sucede según el *logos,* todo lo existente es lógico; ¿cómo es posible que esta ley superior

halle tan poco cumplimiento en las manifestaciones más elevadas de la naturaleza? ¿Qué debe castigar la δίκη [justicia], cuando la ειμαρμένη [el destino] y el λόγος lo determinan todo? Todo esto son errores. El hombre no es en absoluto la manifestación más elevada de la naturaleza; es el fuego. No hay ninguna lucha, sino que, en la medida en que es agua, es irracional: no hay ninguna necesidad de que el hombre, en tanto que hombre, deba conocer el λόγος. Por qué hay agua o por qué hay tierra es, para el hombre, una pregunta mucho más seria que por qué los hombres son tan tontos. La δίκη no debe castigar; es la conveniencia inmanente que se manifiesta tanto en los necios como en los nobles. La única cuestión que se puede plantear en absoluto: ¿por qué el fuego no es siempre fuego? En este sentido, Heráclito dice: «Es un juego». ¡No os lo toméis con excesivo patetismo! Heráclito sólo *describe* el mundo existente, en la εὐαρέστησις [complacencia], en el placer visible por todo lo conocido: oscuro, melancólico, lóbrego, sólo le encuentran pesimista aquéllos que no están satisfechos con su descripción natural del hombre. En lo fundamental, Heráclito es todo lo contrario de un pesimista. Por otra parte, tampoco es un optimista, puesto que no niega la existencia del sufrimiento ni del absurdo: la guerra se muestra a Heráclito como el mismo desarrollo eterno del mundo. Pero se calla con una ειμαρμένη [destino] eterna, denominándola, puesto que lo abarca todo, λόγος, γνώμη [intelecto]; esto es auténticamente griego. En ella hay una armonía que descansa en los opuestos, παλίντροπος. Sólo el dios que lo ve todo lo puede reconocer, así como el hombre que se le parece.

§ 11. *Parménides y su predecesor Jenófanes*

Parménides y Heráclito son contemporáneos. Apolodoro calculó que la madurez de ambos tuvo lugar en la Olimpiada 69 (504-500 a. C). De este modo, vemos que Apolodoro ya había ejercido una crítica sobre un dato que ha provocado una gran confusión hasta épocas recientes. Platón *(Parméni-*

des 127a, *Teeteto* 183e, *Sofista* 217c) presupone que Socrates, σφόδρα νέος [siendo aún muy joven], había coincidido en Atenas con Parménides y Zenón, durante la fiesta de las Panateneas; aquél tendría la edad de sesenta y cinco años y éste la edad de cuarenta. Los cálculos que se hacen ahora son los siguientes: si Sócrates tenía quince años en aquella época, entonces Parménides debió de nacer hacia el 519 o el 520. De ahí que la cronología de Eusebio de la Olimpiada 80 y la de Sincelo (259c) hayan determinado su madurez unas diez olimpiadas antes, con lo cual aparece incluso como contemporáneo de Demócrito, Gorgias, Pródico y Hipias. Pero todas las conclusiones que tienen por base a Platón deben rechazarse y de hecho ya fueron rechazadas por Apolodoro: la naturaleza de Platón es absolutamente ahistórica; sus anacronismos no deben juzgarse como licencias poéticas conscientes, ni mucho menos como «falsificaciones intencionadas» (Brandis). La Antigüedad tardía (Ateneo 505, por ejemplo) supo tratar este punto con gran delicadeza. Es ese aire mítico en el que Platón respira: en él nada depende de ninguna meticulosidad histórica. Así, no es la intención de Platón establecer una imagen de Sócrates, sino que la produce siempre por primera vez como imagen antitética de su propio desarrollo. Cuando asumió la influencia eleática, también su Sócrates debía ir a la escuela con Parménides, para lo que el sentido de la historia no le fue ningún impedimento.— Apolodoro supuso que Parménides, según nuestro cálculo previo, estaba en su ἀκμή [madurez] hacia los sesenta y cuatro años. A los veinte años escuchó a Anaximandro cuando éste estaba en su ἀκμή, en el segundo año de la Olimpiada 58.— Por tanto, Parménides debió de nacer más o menos en la Olimpiada 53. Lo mismo según Teofrasto y Apolodoro[25]. Contra estos cálculos sólo se puede

objetar que Parménides no pudo nacer en Elea, ya que, para ello, hay que basarse en la Olimpiada 61. Ahora bien, la Olimpiada 69 no puede ser de ningún modo el año de su άκμή, si es que nació después de la Olimpiada 61. De ahí que Apolodoro debió de suponer que, cuando tenía unos treinta años debió de emigrar a Elea, que, por lo tanto, procedía de algún otro lugar. Pero si fue discípulo de Anaximandro, entonces tenemos que pensar necesariamente en Mileto. Ocurre lo mismo, pues, que con Jenófanes, del que se habla como eleático aunque era natural de Colofón.— Apolodoro se refiere así a la edad de Jenófanes en Clemente de Alejandría *(Stromata* I, 301 c): κατά τήν τεσσαρακοστής ολυμπιάδα γενόμενον παρατετακέναι άχρι τών Δαρείου τε και Κύρου χρόνων [que nació en la Olimpiada 40 y vivió hasta los tiempos de Darío y de Ciro]. Hay que ordenar mejor esos dos nombres de otro modo: Ciro muere en el cuarto año de la Olimpiada 62, Dario llega al poder en el cuarto año de la Olimpiada 64. Para que Dario pueda aún estar vivo, Apolodoro pensó que debía tener unos noventa y seis años, es decir, añadiendo veinticuatro olimpiadas (= 96) resulta la Olimpiada 40. Con ello concuerda el propio testimonio de Diógenes Laercio IX, 19 (Bergk, p. 48O[3]): ήδη δ' επτά τ' έασι και έξήκοντ' ένιαυτοι | βληστρίζοντες έμήν φροντίδ' άν' "Ελλάδα γήν: | εκ γενετής δέ τότ' ήσαν έείκοσι πέντε τε προς τοις, | ε'ίπερ έγώ περί τώνδ' οιδα λέγειν έτύμως [sesenta y nueve son los años que han estado tirando mi pensamiento de un lado a otro por la tierra de Grecia y entonces eran veinticinco años más desde mi nacimiento, si es que sé hablar con exactitud de estas cosas]. La palabra φροντίς [cuidado] es la expresión empleada para referirse a la meditación poética y filosófica, como en latín *cura.* Por tanto, Parménides comenzó a los veinticinco años a divulgar sus poesías «por aquí y por allá», es decir, comenzó a darse a conocer como rapsoda. Parménides hizo esta poesía, pues, a los noventa y dos años. Parménides sólo se estableció en la ciudad recién fundada de Elea como un hombre muy mayor, a la edad de unos ochenta y cuatro años. En Elea coincidieron Jenófanes y Parménides, que por esta época contaba con treinta años de

edad. (Si Parménides hubiera nacido después de la Olimpiada 61, entonces ya no hubiera podido ser discípulo de Jenófanes.) Anteriormente, Parménides ya había escuchado a Anaximandro y su filosofía presupone los problemas de éste. No puede hablarse de una escuela auténticamente eleática que tenga su inicio en Jenófanes. Ambos, Parménides y Jenófanes deben haber coincidido en un punto esencial, sólo que partiendo de principios distintos. Jenófanes es un poeta, un rapsoda, además de un hombre sabio por sus viajes; por ello le achaca Heráclito la πολυμαθίη [erudición]. No es una personalidad revolucionaria como Pitágoras, aunque sí esencialmente religioso y reflexivo en sus viajes por mejorar y purificar a los hombres. Jenófanes vitupera y polemiza; su trasfondo es el de una mística religiosa orientada hacia la divinidad.

No se sabe mucho de él. Nacido en Colofón, fue, según Apolodoro, hijo de Ortomenes; de Dexios o Dexinos según otros. Fue desterrado de su ciudad natal y vivió en Zancle Catana y Elea. Sobre la fundación de Colofón escribió un poema de dos mil versos, así como sobre la fundación de Elea. Su última obra fundamental fue περί φυσέως *[Sobre la naturaleza];* en ella se enfrentó (άντιδοξάσαι) contra Tales, al que admiraba como astrónomo (véase Diógenes Laercio I, 3), y contra Pitágoras, y también contra Epiménides. En todo caso, se opuso a la teoría de la transmigración de las almas (véase Diógenes Laercio VIII, 36). De Epiménides dijo, Diógenes Laercio I, 111, que llegó a vivir ciento cincuenta y cuatro años: obviamente trató el tema del sueño de cincuenta y siete años en la caverna. También se enfrentó a la mántica (Cicerón, *De divinatione* I, 3, 5). Pero su lucha fundamental se dirigió contra Homero y Hesiodo, por lo cual mantiene una afinidad con los movimientos ético-religiosos de su siglo. Jenófanes entró en discusión con las creencias politeístas de índole popular, una lucha gigantesca de la que él salió perdiendo. Véase Sexto Empírico *(Adversus mathematicos* IX, 193): πάντα θεοις άνέθηκεν "Ομηρος θ'Ησίοδος τε | όσσα παρ' άνθρώποσιν όνείδεα καΐ ψόγος εστίν | και πλεΐστ' έφθεγξαντο θεών άθεμίστια έργα κλέπτειν μοιχεύειν τε και αλλήλους

ἀπατεύειν [Homero y Hesiodo atribuyeron a los dioses todo cuanto hay de vergonzoso y censurable entre los hombres y dijeron de los dioses acciones injustas: robar, cometer adulterios y engañarse los unos a los otros]. En este sentido, se dio cuenta de que todos se imaginan a los dioses como ellos mismos son, los negros como negro y con la nariz chata, los tracios, con los ojos azules y el pelo rojo; — si los caballos y los bueyes pudieran dibujar, dibujarían a sus dioses en todo caso como caballos o bueyes.— Los que dicen que los dioses han nacido pecan tanto como los que piensan que mueren.

Las afirmaciones principales están en:

Clemente de Alejandría, *Stromata* V, p. 601:

εις θεός έν τε θεοισι καΐ άνθρωπο ισ ι μέγιστος
ούτε δέμας θνητοισιν όμοΐϊος ούτε νόημα
[un solo dios, el mayor entre los dioses y los hombres,
no semejante a los mortales ni en su cuerpo ni en su
pensamiento].

Sexto Empírico, *Adversus mathematicos* 9, 144 (véase Ka. 9, 19):

ούλος όρά, ούλος τε νοεί, ούλος δέ τ' ακούει
[todo él ve, todo él piensa y todo él oye].

Simplicio, *In Aristotelis Physica* 6:

άλλ' άπάνευθε πόνοιο νόου φρενί πάντα κραδαίνει
[sino que, sin trabajo, mueve todas las cosas con el solo
pensamiento de su mente].

Ibid.:

αίεί δ' έν τάυτψ τε μένειν κινούμενον ουδέν
ούτε μετερχεσθαί μιν έπιπρέπει άλλοτε άλλη
[siempre permanece en el mismo lugar, sin moverse para
nada, ni le es adecuado el cambiar de un sitio a otro].

Estas opiniones religiosas surgen de la necesidad de condenar lo antropomórfico, pero son aún un testimonio de la actitud helénica primitiva ante los dioses. Los dioses están disueltos en la naturaleza activa de las formas vivas. Si se suprimieran, sólo quedaría el culto a una única naturaleza recubierta de los predicados más puros. Jenófanes se inclina

por una concepción *general* mítica; esta enorme unidad se rompe: ¿adonde deberá dirigirse? Hacia el conocimiento, hacia la acción. Así comprendieron sus afirmaciones Platón {*Sofista* 242d) y Aristóteles {*Metafísica* I, 5). No es, pues, la doctrina de un dios (im)personal que está fuera del mundo, una especie de espíritu más puro; sino que aquí no existe ninguna contraposición entre espíritu y materia, entre mundo y dios. Jenófanes supera la identidad entre dios y hombre para equiparar ahora al dios y la naturaleza. Lo que le inclina a ello es una conciencia ética que intenta mantener alejado de los dioses todo lo humano e indigno. Se manifiesta aquí una lucha contra lo específicamente helénico, como por lo demás en sus otras ideas éticas. El fue el primero en escandalizarse de los apasionados placeres de los juegos públicos del pueblo en Ateneo (413f)- En un fragmento probablemente atribuido a él (Galeno, *Protréptico* II, 14) dice: si los animales tuvieran acceso a Olimpia, entonces el asno tendría el honor, de manera que el vencedor estaría indicado en la αναγραφή [inscripción]: «Fue en una Olimpiada que el asno venció a los hombres en el *pankration»* {*Rheinisches Museum* 4, 297). En el δόλιχος [potro] vencería el caballo, en el estadio la liebre, etc. Deplora participar de los honores, de la fuerza 'corporal y de la agilidad, rechaza la envidia, porque en ella encuentra el precio a la ausencia de dios. Desaprueba la distracción con los mitos de los poetas. En este sentido, él mismo fue muy mal juzgado como poeta. Cicerón {*Académica* II, 23, 74) le atribuye *minus bonos versus* [versos menos buenos]. Con Jenófanes tenemos al maestro de ética todavía al nivel de rapsoda: en época posterior debería haber sido considerado un sofista. Debemos presuponer aquí una extraordinaria libertad individual, especialmente porque no se retiró a la soledad como Heráclito, sino que se entregó al público de los concursos con sus ataques. Sus eternos viajes le pusieron en contacto con los hombres más famosos; así lo narra Diógenes Laercio (VIII, 36) ciertamente por el recuerdo personal de Pitágoras:

και. ποτέ μιν στυφελιζόμενον σκύλακος παριόντα
φασ!ν έποικτεΐραι καΐ τόδε φάσθαι έπος·
παϋσαι μηδέ ράπιζ',έπε! ή φίλου άνέρος έστί
ψυχή τήν έγνων φθεγξαμένης άΐων
[y cierta vez, se dice, caminaba cerca de un cachorro maltratado, y, compadecido, dijo estas palabras:
«Deja de golpearlo, puesto que es el alma de un amigo;
la he reconocido al oír el sonido de su voz»].

Si es cierto que sostuvo opiniones en contra de Tales, entonces le debió haber llegado a conocer. En todo caso, Tales es el antecesor de Jenófanes por lo que se refiere a todas sus afirmaciones en materia de física. Jenófanes fue el primero en identificar fósiles, valvas, etc. en las montañas (Hipólito I, 14), en el que se citan los nombres de Síracos, Paros y Melite como lugares de sus observaciones. Por ellas extrajo la conclusión de que la Tierra había evolucionado hasta alcanzar un estado estable a partir de un estado en transformación y que, con el tiempo, se convertiría de nuevo en barro. Los cuerpos terrestres sufren un cambio periódico de agua a tierra y de tierra a agua; durante este cambio también se sumergirá en el agua el género humano y sus moradas.— Jenófanes explicaba la formación de las nubes, de la lluvia y del viento mediante la acción de exhalaciones arrojadas al mar por los rayos del sol. El sol, la luna, las estrellas, el arco iris, los cometas, los rayos, etc., no son otra cosa sino exhalaciones de fuego que se extinguen y renacen. Estas masas de exhalaciones se mueven por sendas infinitas sobre la Tierra: si su curso se nos aparece circular, es por una ilusión óptica, al igual que ocurre con el resto de las nubes. De donde se sigue que siempre aparecen estrellas nuevas en nuestro horizonte y que diferentes soles iluminan las distintas zonas de la Tierra que están alejadas entre sí. Todas estas opiniones implican una estrecha relación con Tales; lo propiamente original es la idea de la unidad del mundo: un dualismo similar al del άπειρον [lo indeterminado] de Anaximandro. Aquí el mundo del devenir y del perecer, allí la materia primitiva eternamente igual y en reposo divino.

Diógenes Laercio (IX, 19) dice: πρώτος τε άπεφήνατο ότι παν τό γιγνόμενον φθαρτόν έστι [fue el primero en declarar que todo lo que viene a la existencia tiene que perecer]; en esto puede relacionarse con su contemporáneo Anaximandro. Este parentesco hace que Parménides pudiera haber aprendido de ellos. Parménides mezcló el άπειρον [lo indeterminado] con el dios de Jenófanes e intentó abandonar el dualismo de ambas concepciones del mundo. ¿Cómo es posible la dualidad si el auténtico ser es uno? Ya Jenófanes dio un paso lleno de presentimientos. El creía que estábamos abandonados a la locura, a la opinión de que no había ninguna verdad absoluta. Así que impulsó una crítica de nuestro aparato cognoscitivo (fr. 14):

καΐ τό μέν οΰν σαφές ούτις άνήρ γένετ' ουδέ τις έσται
είδώς, άμφΐ θεών τε και άσσα λέγω περί πάντων
εί γάρ καΐ μάλιστα τύχοι τετελεσμένο ν ειπών,
αυτός δμως ούκ οίδε- δόκος δ' έπI πάσι τέτυκται
(a todos les es dado opinar).
[Ningún hombre conoció ni conocerá nunca la verdad,
ni sobre los dioses ni sobre cuantas cosas os digo;
pues, aun cuando por azar resultara la verdad completa,
sin embargo no lo sabe. Sobre todas las cosas no hay más
que opinión.]

Parménides muestra una triple influencia: Anaximandro, Jenófanes y un pitagórico llamado Aminias, por este orden. Aproximadamente desde la fundación de Elea, la influencia de Pitágoras es la más importante. En todo caso, Parménides estableció contacto con Pitágoras sólo como eleático. Esta influencia se manifiesta sobre todo por la forma del βίος Πυθαγόρειος [vida pitagórica]: el βίος Παρμενίδεως [vida parmenídea] (Ceb., *Tab.* 2): Πυθαγόρειόν τινα και Παρμενίδειον έζηλωκώς βίον [habiendo emulado una cierta vida pitagórica y parmenídea]. No se puede encontrar nada que pueda considerarse una filosofía pitagórica. En Diógenes Laercio IX, 21 la influencia es indicada γένους τε υπάρχων λαμπρού και πλούσιος ύπ' Άμεινίου άλλ' ούχ ύπό Ξενοφάνους εις ήσυχίαν προετράπη [descendiente de familia

distinguida y rico, fue Aminias y no Jenófanes quien le convirtió a la vida contemplativa]. Era hijo de Πύρης (Πύρρης) [Pires (Pirres)]. Su posterior influencia debe haber sido muy grande, puesto que probablemente proporcionó leyes a los eleáticos que debían jurarlas cada año; véase Plutarco, *Adversus Colotem* (32, 2) y Espeusipo (Diógenes Laercio IX, 23). Jenófanes adopta una nueva posición, como Empédocles: la carga personal es enorme, a lo que debe añadirse el aspecto enigmático de que gozaban los pitagóricos. La consideración pitagórica del mundo se manifiesta constantemente. Simplicio *(In Aristotelis Physica* 9a) afirma que, según Parménides, la divinidad rige el mundo Kcd τάς ψυχάς πέμπειν ποτέ μέν έκ τοΰ εμφανούς εις το άειδές, ποτέ δέ άνάπαλίν φησι [tanto conduciendo a las almas de la luz al Hades como del Hades a la luz]. En esta frase está implícita la doctrina de la transmigración de las almas.

Para captar lo específico de Parménides, hay que pensar en *dos grandes períodos,* cada uno de los cuales ha producido una consideración filosófica del mundo diferente. En primer lugar, la continuación del sistema anaximandriano; y, en segundo lugar, la doctrina pura del ser. Esta última forzó a Parménides a rechazar cualquier otra concepción como una ilusión de los sentidos y, por lo tanto, a rechazar *también su concepción anterior.* Pero se las compuso para decir: si me traslado al otro camino, entonces mi consideración anterior es la única justificada. Sólo así captamos psicológicamente la cuidadosa explicación de esta otra opinión: ésta dio lugar luego al segundo libro del περί φυσέως *[Sobre la naturaleza].* Obviamente, el primero fue un redactado posterior. Los hallazgos son una muestra de su plenitud juvenil: algo es mítico.— En Anaxímenes apareció por primera vez la contraposición de un mundo del ser y un mundo del devenir (no-ser), éste último desarrollado a partir del dualismo de los dos principios de lo caliente y lo frío. Ahora Anaxímenes lleva a cabo un intento por ocultar este abrupto desmoronamiento, de tal manera que encuentra en el mundo existente las esferas contrapuestas del ser y del no-ser, delegando la contraposición entre el ser y el no-ser al principio dualista de la explicación del mundo. Estas dos tablas, de cuyas catego-

rías Anaxímenes sólo había descubierto un par, lo caliente y lo frío, son:

	lo ente	lo no-ente
	fuego-luz	lo oscuro, noche
	fuego	tierra
	caliente	frío
[delgado]	ligero	pesado
	ligero	espeso
	lo activo	lo pasivo
	masculino	femenino

Parménides se refiere a lo que establece una relación entre estos elementos como a la diosa que reina en medio del mundo:

πάντη γάρ στυγεροΐο τόκου και μίχιος άρχή
πέμπουσ' άρρενα θήλυ μιγήναι, εναντία δ' αύθις
άρσεν θηλυτέρω
[pues es el principio de todas las obras del odioso nacimiento y de la unión,
impulsando a la hembra a unirse al macho y, al revés, a la hembra con el macho]*.

Según esto, todo devenir es una unión sexual de lo ente con lo no-ente; también Parménides cree, al igual que Anaxímenes, que todo lo que surge, perece: obviamente debe perecer en el no-ser. Pero acepta la eternidad de los dos elementos que tienden el uno hacia el otro. Parménides designa a este *impulso* como'AcbpoöUri κυβερνήτις δίκη ανάγκη [Afrodita que lo gobierna todo, Justicia y Necesidad]. Pero ahora es de importancia decisiva Cicerón *(De natura Deorum,* I, 11): *quippe qui bellum qui discordiam qui cupiditatem ceteraque generis eiusdem ad deum revocet, quae vel morbo vel somno vel oblivione vel vetustate delentur* [puesto que remite a la divinidad

la guerra, la discordia, el deseo y las demás cosas de este género que son destruidas por la enfermedad, el sueño, el olvido o la vejez]. Por tanto, la misma divinidad se expresa precisamente en el πόλεμος [la guerra], en la στάσις [la querella], en el 'έρως [el amor], es decir, el devenir del mundo es la *atracción* y la *repulsión* de ambos elementos. En los estados que acompañan al sueño, a la enfermedad, etc. y, sobre todo, a la muerte tiene lugar una destrucción recíproca: el perecer.— Si comparamos esta consideración del mundo con la de Heráclito, observamos en común el hecho de que las cualidades opuestas actúan sobre todo cuanto está en *devenir* y sobre todo cuanto perece. Pero mientras que Heráclito sólo ve en las cualidades la transformación eterna del uno-fuego, Parménides percibe por todos sitios las transformaciones de dos elementos contrapuestos. En Heráclito, el πόλεμος [la guerra] es un juego; en Parménides, la marca del odio; pero, al mismo tiempo, los elementos que se odian entre sí tienen un *deseo* recíproco. Esta es una concepción muy significativa. El mundo de Heráclito estaba sin deseo: conocimiento e ignorancia, fuego y agua, la lucha — pero no hay nada en él que explique el impulso, el deseo. Es una consideración estética del mundo. Aquí, en Parménides, termina todo lo estético; el odio y el amor no son ningún juego, sino acciones del mismo δαίμων [divinidad]. En este δαίμων contemplamos el afán por superar el dualismo, pero esto sólo sucede de una manera mítica.— Es muy significativa también la concepción de retrotraer el devenir y el perecer a la lucha y a un amor del ente y del no-ente: ¡violenta abstracción!

El devenir no podía derivarse en absoluto de *un* mundo del'Απειρον [lo indeterminado]: debe añadirse algo y ello sólo puede ser su contraposición completa, el mundo del no-ser. No hay una tercera posibilidad. Ahora bien, Parménides da el paso de concebir esta contraposición de manera no completamente abstracta, sino de formular las contraposiciones en el mundo existente y remitirlas a aquella contraposición primitiva; paso que después hizo posible la filosofía pitagórica.

Parménides construye una teoría física muy emparentada

con la de Anaxímenes. Éste supuso la existencia de tres esferas concéntricas: la más interior de la tierra; luego, la del aire; finalmente, el círculo de fuego. Para Parménides, el todo está compuesto de múltiples esferas superpuestas entre sí. La esfera más interior y la esfera más exterior están compuestas de un elemento oscuro y pesado; alrededor de la esfera interior, y debajo de la más exterior, se entremezclan círculos de oscuridad y de fuego. La tierra es el núcleo, el cielo estrellado las esferas mezcladas. Las estrellas son masas de exhalaciones (πιλήματα πυρός). En torno al reino de las estrellas descansa, pues, un círculo de fuego. Alrededor de él, a su vez, se extiende una capa sólida. En el centro del mundo, el δαίμων [la divinidad] tiene su aposento; pero yo no me lo imagino como el centro de la tierra, sino en medio de la esfera, al igual que Estobeo *(Eclogae* I, 482) dice explícitamente: τών δε συμμιγών τήν μεσαιτάτην άπάσαις τοκέα πάσης κινήσεως καΐ γενέσεως ύπαρχεIV, ήντινα και δαίμονα etc. επονομάζει [de las cosas que están mezcladas, el progenitor de todo movimiento y de todo nacimiento está en el centro de todo, al que se le llama divinidad]. Este tema ha sido objeto de discusión por las investigaciones de Krische (p. 105), y Zeller (p. 485). Naturalmente, el hombre debe surgir del elemento cálido y del frío. Diógenes Laercio (IX, 22) dice sólo γενεσιν ανθρώπων έξ ήλιου πρώτον γενέσθαι [el nacimiento de los hombres tiene lugar primero a partir del sol] Pero Steinhart (Enciclopedia Gruber Ersch) tiene razón en leer ήλιου τε καΐ ιλύος [del sol y del légamo]. La vida y lo racional descansan en lo caliente: el sueño y la vejez se explican por la desaparición del calor. Las ideas cambian según el predominio de un elemento. También hace coincidir la φρόνησις [intelecto] con la α'ίσθησις [percepción], como indican Teofrasto *(De sensu* 3) y Aristóteles *(Metafísica* IV, 5). Recordemos siempre que, en la tabla de las categorías, no hay ninguna oposición entre «lo espiritual» y «lo material». Muchos detalles explicativos no han llegado hasta nosotros.

Este tipo de sistema, con sus hallazgos tan significativos, no puede ser imaginado como una adaptación a la ilusión de la multiplicidad, sino que es el resultado del primer período y

ha influido poderosamente en Empédocles y en los pitagóricos. Pero los conceptos del ser y del no-ser, al ser introducidos por primera vez, reclamaron su derecho en un período posterior. Hay que reconocer la extraordinaria capacidad de abstracción de Parménides. El punto sobre el que gira es: «Sólo el ser es, el no-ser no puede ser». Es un gran absurdo hablar de un ser del no-ser. Las expresiones son enormemente refinadas, puesto que Parménides se siente a sí mismo como un ser, en la medida en que su discurso ha versado sobre el no-ser. En este sentido, por cuanto se trata de la pura distinción de los opuestos, el sistema de Heráclito y sus antinomias eran para Parménides doblemente reprobables: en el verso 46 arremete contra Heráclito, como bien ha visto Bernays *(Rheinisches Museum 7,* 115). Los heraclitianos son llamados δίκρανοι «bicéfalos»; este tipo de calificativos se debe a la expresión: εἷμεν τε καΐ ούκ είμεν [estamos y no estamos] (fr. 72 Schleiermacher). Esta manera de expresarse, que de nuevo va más allá de lo establecido, pone el énfasis en la impotencia (άμηχανίη). Parménides se refiere a los heraclitianos como είδότες ουδέν [conocedores de nada], al igual que Platón, al final del *Cratilo,* explica que, si todo es un eterno fluir, no es posible ningún conocimiento estable y, por lo tanto, es imposible el conocimiento propiamente dicho. También les denomina φορουνται [porteadores], por aquello de que πάντα φέρεσθαι [llevan todas las cosas], como en la expresión de Platón φέρονται, de *Teeteto* 179, basada en un juego de palabras, τεθηπότες [admirándose], la admiración específica; en lo fundamental, los heraclitianos son tontos y ciegos y no saben distinguir. Parménides subraya la frase: «El ser y el no-ser es y no es a la vez lo mismo». Finalmente, dice, en clara alusión a la expresión πάντων δε παλίντροπος έστι κέλευθος [el camino hacia atrás es de todas las cosas] y al que el camino de todas las cosas es reversible (como παλίντροπος αρμονία κόσμου [la armonía retrógrada del mundo]). La polémica no se dirige, pues, contra las opiniones de la masa, ni tampoco contra sí mismo. Parménides reprueba al que hace valer la diferencia entre el ser y el no-ser y va más allá de ella.

Veamos ahora las consecuencias del ente. Lo verdadero es un presente eterno del que no se puede decir ni que fue ni que será. El concepto del tiempo no tiene nada que ver con él. El ser no puede ser engendrado. Pues, ¿a partir de dónde tendría que ser engendrado? ¿Del ser? Este no sería otra cosa más que un producirse a sí mismo. Lo mismo ocurre con el devenir. En general, lo que ha sido y lo que será, no es — pero del ser no se puede decir nada que no sea. El ser es indivisible, puesto que no hay nada más que pueda dividirle; todo el espacio está llenado por él. Es inmóvil, puesto que ¿de dónde debería moverse si llena todo el espacio, si es uno por todos sitios e igual a sí mismo e indivisible? No puede ser incompleto, ἄπειρον [indeterminado], puesto que esto implicaría un defecto, una necesidad. Por eso, tiene que ser limitado. Parménides compara la totalidad de lo que es con una esfera: eternamente inmutable y acabada, equilibradamente inclinada por todas sus caras, homogénea en todos sus puntos. Parménides extrae esta enorme abstracción del ser por analogía con el dios mítico de Jenófanes; este es el único punto de contacto entre Parménides y Jenófanes. Pero su origen es bien diferente en uno y en otro: en Jenófanes, el panteísmo de la unidad eterna; en Parménides, la afirmación abstracta de la unidad del ser. Esta última es la afirmación completamente verdadera: los hombres, por la manera como estamos estructurados, no podemos pensar el no-ser. En la medida en que nos movemos por el mundo, en un espacio vacío, suponemos de nuevo la *existencia,* el ser del espacio. *Qua* [en tanto que] ente, el mundo entero es *uno,* homogéneo, indivisible, imperecedero —*suponiendo* que nuestro intelecto sea la medida de las cosas. Sólo podemos pensar el ser. Del no-ser no tenemos ninguna representación. Tener representación y creer en el ser son lo mismo.— Ahora bien, puede *devenir* lo que quiera: la supuesta unidad general del ser no se ve por ello afectada. Así, Parménides continúa sacando conclusiones: el devenir pertenece al reino de las *ilusiones,* pues no puede pertenecer ni al mundo del ser, ni al mundo del no-ser, ya que éste no existe. Con este fin, Parménides realizó una fuerte crítica del

aparato cognoscitivo. El filósofo dice (verso 55 Karsten): «Para alcanzar la verdad, no se debe seguir a los malos ojos, ni al oído ni a la lengua resonantes, sino que uno debe agarrarse a la fuerza del pensamiento λόγω [con la palabra]». En éste descansa la τύστιος ισχύς [fuerte creencia] de que fuera del ser no puede existir nada más; la πίστις άλεθής [creencia verdadera] de que el devenir y el perecer son imposibles. Por tanto, el λόγος conoce la verdadera esencia de las cosas, es decir, que la abstracción y las percepciones de los sentidos son sólo ilusiones. La ilusión fundamental, no obstante, es que el no-ser es. Este es un paso importante: las generalidades más abstractas, a las que se llega después que han caído todas las demás determinaciones, deben ser verdaderas; las determinaciones más próximas, es decir, la totalidad de la multiplicidad, de los predicados, etc., son sólo una ilusión. Se trata de una escisión antinatural del intelecto, cuya consecuencia última es la división entre espíritu (capacidad de abstracción) y cuerpo (aparato sensitivo inferior), y ya conocemos las consecuencias éticas de esto en Platón, para quien la tarea del filósofo consiste en liberarse al máximo del cuerpo, es decir, de los sentidos. ¡El más peligroso de los errores! Pues a partir con esas cápsulas vacías no se puede construir ninguna filosofía: cuanto más se base una filosofía en una intuición de lo real[26] y cuanto más se apoye en un fructífero *apperqu* [apercibimiento] concreto, tanto más elevada será su posición. Pero esa vasta división es, como crítica de la capacidad cognoscitiva, del mayor valor: de ella procede primero la dialéctica (aunque no hay ninguna filosofía sin combinación de conceptos), después la lógica, es decir, el descubrimiento del mecanismo de nuestra abstracción en conceptos, juicios, conclusiones. Luego se propone explicar todo el mundo existente como una ilusión, como στασιώτης του όλου [conspiradora del todo], idea sorprendentemente atrevida que también ha dado sus frutos. Esta osadía parmenídea no se ha confundido con la budista ni

mucho menos con el idealismo kantiano. En Buda, es la convicción ético-religiosa de la nihilidad, de la miseria, de la transitoriedad de las cosas: el mundo es el sueño de Buda. En Kant, la contraposición entre cosa en sí y mundo de la apariencia ha surgido de una crítica casi opuesta del conocimiento. Ya los predicados que Parménides había atribuido al ente (espacio, tiempo, sustancia) fueron considerados por Kant como condiciones necesarias de nuestra representación del mundo, mientras que describió la cosa en sí más como ἄπειρον [indeterminada], como carente de cualidades para nuestro conocimiento. Parece que Parménides rechazó la cosa en sí precisamente porque la consideraría como no-ser, lo cual no sería posible. Por tanto, no es ni una convicción mística de la unidad panteísta ni un desprecio ético del mundo como sueño vano, ni un idealismo kantiano, sino una fría abstracción a partir del concepto de ser. La demostración no se ha buscado para una visión intuitivamente encontrada, sino que la introducción ingenua del ser y del no-ser en el sistema antiguo la ha conducido a un pensamiento *único:* «Que el no-ser no puede ser». Mientras que antes había explicado el devenir como conexión entre el ser y el no-ser, en donde el ser era comprendido como lo real y el no-ser como la materia, es decir, lo *vivo-en-sí* y *lo-no-vivo-en-sí,* ahora explica la tabla completa de las categorías como una ilusión. Pues sólo lo que se puede pensar es: el devenir no se puede pensar. Por tanto, no es. De este modo sus elementos son una ilusión. Así, el problema del devenir fue abandonado, pues Parménides no tenía en su *mente* ni el devenir ni el perecer; el devenir aún no era aquí στασιώτης [conspiradora]; pero, entonces, si todo es sólo uno, ¿de dónde procede la apariencia? ¿De dónde la ilusión?

Según su teoría primitiva, el devenir surgía cuando lo vivo comprendía lo no vivo. Según la reciente, sólo era una fantasmagoría de los sentidos. Con esto no se explica nada en absoluto. Por eso los primeros filósofos naturales se esfuerzan por entender el devenir en contacto con la primitiva teoría: Anaxágoras a través del Νους (lo vivo) y las homeomerías (lo no vivo), Empédocles φιλία νεῖκος (lo vivo) y los cuatro ele-

mentos (lo no vivo); los pitagóricos, lo limitado (lo vivo) y lo ilimitado. El dualismo de los principios llega hasta Anaximandro. Sólo Heráclito y Parménides son monistas, mientras que pluralistas son primero los atomistas y luego Platón. Pero, desde todos los puntos de vista, la doctrina nueva de Parménides es la más vacía de contenidos, la menos fructífera, porque no explica en absoluto: Aristóteles le llama con razón αφύσικος [no físico]. También es el único que sin ninguna intuición ha llevado a cabo una demostración de las sutilezas dialécticas, pero no con una finalidad comprensiva o contemplativa, razón por la cual su escuela evolucionó rápidamente hacia la dialéctica erística. Con mayor fuerza influye su primer sistema: pero esto sólo fue una explicación del dualismo de Anaximandro. Es decir, mediante *éste* ha llegado a la filosofía el problema del devenir, no sólo a través de los eleáticos. Que éstos lo rechazaran fue la solución más corta, pero la más pobre conceptualmente. Con ello se puso un final a la consideración de la naturaleza, a la voluntad de aprender de las cosas. Pero aún queda el error principal de no haber explicado el aparato de los sentidos; éste se mueve, se halla en la multiplicidad. Si él mismo es una ilusión, ¿cómo puede ser la causa de una segunda ilusión? Los sentidos engañan, ¡pero ahora los sentidos no *existenl* ¿Cómo pueden engañar? — Pero tan cierto como que existen la multiplicidad y el movimiento de los sentidos es que todo lo demás puede ser lo movido y la multiplicidad.

§ 12. *Zenón*

Zenón, de Elea, era hijo de Teleutágoras. Apolodoro le considera incluso como el hijo adoptivo de Parménides. Diógenes Laercio (IX, 29) sitúa su época en la Olimpiada 79 (Suidas en la Olimpiada 78). Por otra parte, según el cálculo de Platón, al que no concedemos nada, era veinticinco años más joven y tenía unos cuarenta años entre el 455 y el 450, es decir, que probablemente nació entre el 495 y el 490, en la Olimpiada

70 o 71. Obviamente, estos cálculos deben haber sido un punto de referencia, por ejemplo en Eusebio, para el que su άκμή [madurez] se sitúe en la Olimpiada 80, es decir, por tanto, a los cuarenta años, precisamente el espacio de tiempo de Platón. Lo mismo tiene que significar también (quizás, aunque no verosímilmente) los datos de las Olimpiada 79 y 78. Estos datos cronológicos son inconsistentes para nosotros. Si la Olimpiada 69 es la άκμή de Parménides, entonces no tenemos ningún otro punto de referencia temporal más que el hecho de que estuvo en Atenas en la época de Pericles. Ahora bien, Pericles comenzó a gobernar el estado en el cuarto año de la Olimpiada 77. Es posible que Apolodoro, cuyos datos se encuentran en Diógenes Laercio, calculara según este hecho. El contacto con Pericles es precisamente una άκμή. Por otra parte, es dudosa la información de Diógenes Laercio (IX, 28) de que sólo vivió en Elea por afecto a su patria sin ni siquiera haber visitado Atenas. Pero sólo sobre la base de la falsa lectura ουκ έπιδημήσας τό παράπαν προς αυτούς [no habiendo vivido toda su vida entre ellos]. La lectura correcta es τά πολλά [mucho tiempo]. Zenón no ha estado con frecuencia en Atenas (τό παράπαν [toda su vida] es sólo una conjetura de Cobet). No se sabe nada de su vida, y su muerte es un tema de gala de la retórica ya desde época antigua. En una acción contra uno tirano, fue apresado y martirizado, resistiendo con firmeza hasta la muerte. Parece que la ciudad en cuestión era Elea. El tirano se llamaba Diomedón, o Nearco, o algún otro nombre.

Platón describe con exactitud un escrito de Zenón (τό σύγγραμμα [un libro], el único que había) que se dividía en diferentes λόγοι (discursos), cada uno de los cuales contenía diferentes υποθέσεις [hipótesis] encaminadas a reducir *ad absurdum* la exposición de cada hipótesis (demostración indirecta). Evidentemente se suscitaban preguntas y respuestas. Por eso dice Aristóteles de Zenón: και ό άποκρινόμενος και ό ερωτών Ζήνων [tanto el que responde como el que pregunta]; por esto se llegó a decir posteriormente que Zenón fue el primer autor de diálogos (Diógenes Laercio III, 48). En cambio, Aristóteles se refiere a Zenón como inventor de la dia-

léctica, así como a Empédocles de la retórica. En *Fedro* 261, Platón le llama «Palamedes eleático». Así, pues, Zenón introdujo por primera vez en la filosofía el arte de hablar con argumentos y contraargumentos, con preguntas y respuestas: ¡un recurso completamente nuevo! Hasta ese momento, la filosofía era esencialmente un monólogo.— No hay más escritos, aunque Suidas menciona έριδες [Discusiones], έξήγηοις Εμπεδοκλέους *[Exposición de Empédocles],* προς τους φιλοσόφους *[Contra los filósofos],* περί φυσέως *[Sobre la naturaleza],* si bien es imposible que Zenón escribiera ninguno de ellos (a excepción quizás de έριδες *[Discusiones]).* Debemos pensar en otro Zenón, aunque no Zenón el estoico, porque conocemos sus escritos; es posible que fuera el discípulo de Crisipo, βιβλία μεν ολίγα γεγραφώς, μαθητάς δέ πλείστους καταλελοιπώς [habiendo escrito pocos libros, pero habiendo dejado muchos discípulos]; pero quizá el mejor sería el octavo Σιδώνιος τό γένος, φιλόσοφος Επικούρειος [sidonio de nacimiento, filósofo epicúreo] (Diógenes Laercio VII, 35). También hay una confusión de los "Ομώνυμοι [homónimos] en Suidas. Así, el epicúreo Hermarco escribió doce libros περί Εμπεδοκλέους [sobre Empédocles] (Bernays, *Teophrast über die Frömmigkeit,* p. 8) con ánimo polémico. Dos visiones contrapuestas del mundo: la de Empédocles y la de Epicuro.— Platón indica como primera hipótesis: «Si las cosas que son fueran una multiplicidad, entonces deberían ser al mismo tiempo diferentes (iguales como entes, desiguales como múltiples), algo imposible, puesto que ni lo desigual puede llamarse igual, ni lo igual desigual. Por lo tanto, es imposible que la multiplicidad exista, pues, si fuera posible, debería afirmarse de ella algo imposible». Este sería el verdadero contenido de su escrito: que la multiplicidad no existe. Es una pura inversión de la frase de Parménides έν είναι τό πάν [el todo es uno].

El concepto que Zenón atribuye ahora al «ente» de Parménides es el de «infinito» *\par nobile fratruml* [¡por nobleza entre hermanos!]. Con él, Zenón combate la multiplicidad de las cosas, así como su movimiento. Hay cuatro *demostraciones contra la multiplicidad* (la primera es la que ya se ha referido de Platón).

2) Si el ente fuera múltiple, entonces también sería infinitamente pequeño e infinitamente grande. Esto es una contradicción, por tanto — | *infinitamente pequeño:* toda multiplicidad está compuesta de unidades; una unidad real es indivisible; lo que es indivisible no puede tener dimensión, pues todo lo que tiene dimensión es divisible hasta el infinito. Las partes concretas de que se compone lo múltiple no tienen, por tanto, ninguna dimensión. Ni aumentan cuando se les añade algo, ni disminuyen cuando se les quita; pero lo que al añadirse a otra cosa no aumenta, ni disminuye al quitárselo, no es nada. Lo múltiple es, por lo tanto, infinitamente pequeño, pues todas las partes que lo componen son tan pequeñas que no son nada. No obstante, estas partes deben ser *infinitamente grandes.* Dado que aquello que no tiene dimensiones no es *nada,* la multiplicidad, para que pueda ser, debe tener dimensiones y, de este modo, sus partes deben estar alejadas entre sí, es decir, en medio debe haber otras partes. Pero de éstas se puede decir lo mismo: también ellas deben tener una dimensión y estar separadas de las otras por otras parte, y así hasta el infinito. De este modo obtenemos dimensiones infinitas o la dimensión infinita.

3) Lo múltiple debe ser, numéricamente, tanto limitado como ilimitado. Limitado: pues es tanto como lo que es, ni más ni menos. Ilimitado: pues dos cosas son sólo dos si están limitadas entre sí; lo mismo que entre ésta y aquélla de las dos, etc. Entre dos cosas separadas siempre podrá incluirse una tercera, etc. Los antiguos llamaban a esta forma de demostración διχοτομία [dicotomía] (de ahí el nombre de atomismo: las dimensiones *no* son infinitamente divisibles).

4) Si todo lo que es está en el espacio, entonces el espacio mismo debe estar a su vez en un espacio, y así hasta el infinito. Puesto que esto es impensable, el ser no puede estar en el espacio. (Pues en este caso el espacio también es algo que *es:* por lo tanto, éste debería estar en un espacio, y así sucesivamente.)

Demostraciones contra el *movimiento.* 1) Cuando un cuerpo en movimiento se dirige hacia un objeto, debe reco-

rrer primero la mitad de su camino; cuando se dirige a éste, primero debe recorrer la mitad del primer cuarto; y así sucesivamente. Así, pues, todos los cuerpos, para ir de un punto a otro, deberían recorrer infinitos espacios. Pero lo infinito no se puede recorrer en el tiempo. Con lo cual es imposible ir de un punto a otro y el movimiento es imposible.— Esto es conocido popularmente con el nombre de *Aquiles.* La lentitud de la rana no puede ser superada por la rapidez de Aquiles, una vez que aquélla ha dado un primer salto. 2) Todo lo que se mueve tiene una situación sólidamente determinada en cada punto del tiempo en la que se halla en reposo. Ahora bien, el movimiento no puede realizarse a partir de momentos concretos de reposo. La flecha que vuela está en reposo en cada momento de su vuelo. A la pregunta de dónde está en este momento la flecha, no puede contestarse diciendo: «En el tránsito del espacio A al espacio B», sino sólo: «En el espacio A». La mera adición de movimientos al reposo no da por resultado el movimiento, al igual que la línea no puede surgir de un simple agregado de puntos. El momento concreto del camino trazado por la flecha es infinitamente pequeño: no estamos en situación de provocar siquiera el más mínimo movimiento, porque de las múltiples adiciones infinitas de lo infinitamente pequeño no puede surgir ninguna dimensión.

Todas estas demostraciones están hechas bajo la hipótesis de que el espacio y el tiempo tienen una realidad absoluta. Lo cual es refutado hasta el punto de afirmarse que no tienen ninguna realidad en absoluto. Lo único que falta aquí es la posibilidad esencial de reconocer, mediante una crítica profunda del intelecto, que la realidad del espacio y del tiempo son formaciones necesarias de las representaciones de nuestro pensamiento. Ahora bien, parece como si se ocultara aquí una contradicción. En efecto, nuestra estructura nos obliga a comprenderlo todo bajo la forma del tiempo y del espacio: ¿cómo es posible que esta misma estructura nos permita acceder a una contraprueba de la realidad absoluta? Esto ocurre con la ayuda de abstracciones como el ser y lo infinito. Estas no nos las podemos representar en absoluto, son conceptos que sólo

se pueden captar de manera puramente negativa rechazando cualquier predicado concreto. El mundo existente no nos proporciona ni algo que es absolutamente ni algo infinito. Nos proporciona la vida y la lucha, que son bien relativas; nos proporciona números limitados. La persistencia absoluta, lo imperecedero, los números a cuyo fin no podemos jamás aproximarnos, el espacio cuyo final nunca se puede alcanzar, el tiempo a cuyos límites nunca podemos llegar, son representaciones de naturaleza dogmática, no empírica, en las que pasamos por alto la relatividad de todas nuestras formas de representación. Pero si partimos de estas representaciones dogmáticas, entonces descubrimos en ellas una contradicción y nuestra consideración habitual, y completamente relativa, de las cosas: por consiguiente, Zenón rechaza la justificación de éstas. Por el contrario, nosotros afirmamos, desde Kant: la consideración popular del espacio y del tiempo es adecuada: son realidades empíricas *para nosotros.* En cambio, el tiempo infinito, el espacio infinito y, en general, la realidad completamente infinita de éstos son algo totalmente indemostrable. Las contradicciones llegan hasta el punto de ofrecer una interpretación dogmática de las leyes del mundo, consideradas comúnmente como relativas. Por ejemplo, el movimiento de una cosa hacia otra es imposible si en medio existe un espacio absolutamente real, pues entonces existe entre ellos algo infinito. Ahora bien, el hecho es que una cosa se mueve b-xia otra, aunque la realidad de esta cosa, en su movimiento, ya no está en relación real con el espacio que hay entre ellas. Lo uno y lo otro son representaciones nuestras: en sí, no sabemos si hay una cosa, un movimiento o un espacio. Cuando se considera algo dogmáticamente y lo otro no, no se tiene razón en afirmar dogmáticamente la realidad de todo. Pero, en todo caso, lo importante es el conocimiento de que la antigua filosofía no supo hacer nada más que llevar hasta la contradicción todas las consideraciones de nuestra representación como *aeternae veritates.* Si hay movimiento absoluto, no hay espacio; si hay un espacio absoluto, no hay movimiento. Si hay un ser absoluto, no hay multiplicidad. Si hay una multiplicidad absoluta, no

hay unidad, etc. Convendría ser consciente de lo poco que influimos en el corazón de las cosas con estos conceptos generales. Y si hubiera habido una semilla de profundidad en el eleatismo, hubiera debido presentir desde aquí el problema kantiano. De este modo, se perdió en la erística y en la dialéctica, hasta los modos de argumentación, como en Parménides: a cada cosa se le atribuye un predicado y su contrario.

§ 13. *Anaxágoras*

Anaxágoras de Clazomene. Hijo de Ήγησίβουλος [Hegesibulo] (o Εΰβουλος [Eubulo])[27], procedente de una familia famosa y rica. Por lo común, suele indicarse a Anaxágoras como discípulo de Anaxímenes, lo cual es imposible, ya que, según Apolodoro, en la Olimpiada 70 muere Anaxímenes y nace Anaxágoras. Sus datos dan como nacimiento de Anaxágoras la Olimpiada 70; cuando Jerjes invade Grecia, él tenía veinte años, es decir, que nació en el primer año de la Olimpiada 70 (500 a. C). Murió en el primer año de la Olimpiada 88 (428 o 427 a la edad de 72 años). Se trata de datos ciertos; H. F. Hermann no tiene razón en dudar de ellos *(De philosophorum ioniorum aetatibus,* pp. 10 ss.). Por lo demás, quien acepta la διαδοχή [sucesión], debe retroceder en la datación.[28] Todos los demás reconocen las razones de Zeller *(De Hertnodoro,* Marburg, 1859, p. 10 y Zeller I, p. 783). Sólo una cosa suele entenderse mal de los datos de Anaxágoras que proporciona Diógenes Laercio (II, 7): ήρξατο δε φιλοσοφείν Άθήνησ ι ν έπί Καλλίου, ετών είκοσι ών, ώς φησι Δημήτριος ό Φαληρεύς έν τή τών αρχόντων αναγραφή [comenzó a estudiar filosofía en Atenas, bajo el arcontado de Calías, cuando tenía veinte años; Demetrio de Falero así lo afirma en su listado de los arcontes; y dicen que permaneció allí durante treinta años]. Para ello no es necesario conjeturar que falta un Καλλιάδου [que Calía-

des]: son los mismos nombres; en el 480 Καλλιάδης [Calíades] era arconte. ¿Pero qué descubrió Demetrio o de qué se dio cuenta? Evidentemente, no se dio cuenta de que en la alejada Clazómene un joven empezó a filosofar, sino de un hecho que siempre ha estado ahí, pero al que nadie no ha dado nunca crédito: que fue *en Atenas* donde empezó públicamente a filosofar. Tenemos, pues, el caso de un *ingenium praecox* [ingenio precoz]; pero, ¿cómo llegó a Atenas? Precisamente Apolodoro indica la causa. Obviamente, huía de los persas. Zeller encuentra sorprendente que Anaxágoras se dirigiera a filosofar a Atenas, que durante decenios no había hospedado a ningún filósofo famoso. No era un viaje de formación, sino una huida. Naturalmente, apareció como investigador natural: éste era su talento. Anaxágoras se desentendió de sus propiedades y se alejó de sus parientes. Aristóteles *(Etica a Eudemo* I, 5) cuenta que Anaxágoras respondió lo siguiente en respuesta a la pregunta de por qué la vida tiene un valor: του θεωρήσαι (ένεκα) τον ούρανον καΐ τήν περί τον όλον κόσμον τάξιν [para conocer el cielo y el orden de todo el universo]. En Diógenes Laercio (II, 7) se le recrimina que «no te preocupas por tu patria». A lo cual responde él: «εύφήμει, έμοί γάρ και σφόδρα μέλει τής πατρίδος δείξας τον ούρανόν» [dices bien, me preocupo mucho por ella, señalando hacia el cielo]. Ahora bien, cuando empezó a pronunciar discursos como joven filósofo en Atenas, fue un acontecimiento que habría de notarse en las listas; mientras que yo, si sigo la concepción habitual y la corrección de mi puesto, no comprendo en qué se podía notar. Por lo demás, mi interpretación suscita una conjetura. Anaxágoras se fue de Atenas pocos años antes de su muerte. Entre los ataques contra Pericles inmediatamente anteriores a la guerra del Peloponeso cabe citar también la acusación contra Aspasia y Anaxágoras. Hermipo acusó a Aspasia de compartir el ateísmo de Anaxágoras: fue exculpada por el discurso de Pericles. Pero no se atrevió a iniciar una investigación en el caso de Anaxágoras. Este se marchó de Atenas, hacia Lámpsaco, donde murió poco después. Las circunstancias concretas están explicadas de diversos modos en Diógenes Laercio (II, 12) y Plutarco *(Pericles* 16-32 y *Nicias* 23). Pero, se-

gún ello, no permaneció en Atenas treinta años, sino *cincuenta (ένθα* και φασιν αυτόν ετών δι,ατρΐψαι Ν <πεντήκοντα>) —una ligera enmienda—. Así, Anaxágoras es un filósofo *ateniense* importante. Los comediógrafos le consideran arbitrariamente como un filósofo librepensador: el Sócrates de Aristófanes contiene los rasgos esenciales de Anaxágoras. Es camarada de la más alta y noble sociedad: Pericles, Fidias, Aspasia. Es famosa su gran dignidad; la seriedad de Pericles debe proceder de su trato con él, pues nunca reía. Cuando se le indica que έστερήθης Αθηναίων [has sido despojado por los atenienses] él responde: ού μεν οΰν, αλλ ' εκείνοι, έμοΰ [no, ciertamente, antes ellos lo han sido por mí]. Cuando se le condena a morir en el exilio, él dice que «todos los sitios están igualmente alejados del Hades». En esto puede apreciarse que le consideraban un ateniense más.

Toda esta generación de investigadores naturales parte de un cierto punto de vista sobre el devenir: rechazan el auténtico devenir y el auténtico perecer. Nada puede devenir de la nada. Lo que es no puede perecer. Por tanto, lo que verdaderamente *es,* debe ser eterno. Véase Simplicio, *In Aristotelis Physica* f 34^{b}. Para él, sólo tiene validez el hecho de συμμίγεσθαι [mezclarse] y el de διακρίνεσθαι [separarse]. El primero que había elevado esta idea a una teoría del devenir y del perecer, aunque de manera imperfecta, fue Anaxímenes: μάνωσις [rarefacción] y πύκνωσις [condensación], condensación y rarefacción. La segunda hipótesis es la μΐξις [mezcla] y la διάκρισις [separación]. Ahora bien, la antigua teoría de que *un* elemento explica todas las cosas, que todas las cualidades se remiten en lo fundamental a una cualidad, sea aire o fuego. Por el contrario, con su teoría de la μιξις [mezcla] y la διάκρισις [separación], Anaxágoras" afirma ahora: tantas combinacio-

nes de lo igual no pueden dar nunca por resultado lo desigual; condensación y rarefacción no modifican las cualidades. El mundo está lleno de las cualidades más diversas. Estas *son;* por lo tanto, deben ser eternas. Supone, pues, que el mundo existente es verdaderamente ente: todas sus cualidades deben *ser* siempre. No hay nada más ni nada menos (Simplicio I. c. 33[b]). Aquí vemos las consecuencias del eleatismo. Coinciden en el significado del ov [ente]. Pero, según Anaxágoras, hay innumerables óντα [entes]. Véase Aristóteles, *Metafísica* I, 3. Su escrito parte de aquí. No hay devenir ni perecer, sino que todo *es,* en todo tiempo es lo mismo. Toda diferencia descansa en el movimiento. El movimiento es, pues, lo verdaderamente vivo. Pero ahora aparecen en el mundo existente no el caos, sino el orden y la belleza, determinadas regularidades, etc. El azar no puede explicar nada, dice Anaxágoras ¿Qué es, pues, lo que ordena y agrupa de este modo los «entes eternos»? Naturalmente también algo que es «eternamente ente», puesto que vemos constantemente su actividad, aunque no en acuerdo con los demás óντα [entes], ya que aquél ordena a éstos; por tanto, es independiente. Este tipo de esencia es el intelecto, νόος (νόος no es ni el intelecto ni el entendimiento ni la razón: auténticamente griego[29] el poder de esta lengua) en todo lo que tiene vida. El solo lo mueve

todo. Así, pues, también el movimiento en el mundo inorgánico debe ser el *efecto* de tal intelecto. De este modo supone que el νόος [intelecto] ha dado el primer impulso al movimiento, engendrando en un punto de la masa el movimiento circular (ἡ περιχώρησις) que inmediatamente se expande y atrae hacia sí partes cada vez mayores y más lejanas. Primero se destacan las cosas según diferencias generales de densidad y sutileza, frío y calor, oscuridad y claridad, humedad y sequedad; dos tipos de masas: a todo lo que es cálido, luminoso, sutil, le llama *éter;* a todo lo que es frío, oscuro, denso, le llama *aire.* Lo denso y lo húmedo es impulsado hacia el centro, lo sutil y lo cálido hacia fuera, por revolución, al igual que en los torbellinos de agua lo pesado se escurre hacia el centro. De la vaporosa masa inferior se separa el agua, de ésta la tierra, de ésta, por efecto del frío, la roca. Algunas masas de piedra, arrastradas por la fuerza de la revolución de la tierra, ardiendo en el éter, iluminan la Tierra: son el Sol y las estrellas. La Tierra es originariamente fangosa: por la acción del sol se deseca y el agua restante se convierte en amarga y salada.— Aquí no se habla nunca de un «devenir»: únicamente se separan las cosas, primero las cualidades generales, luego las especiales. Pero todas, incluso *las más especiales, han existido desde el principio en la masa primitiva™.* El movimiento circular alrededor de sí mismo aporta a esta masa caótica el principio del orden. El pensamiento central de Anaxágoras es éste: que el movimiento circular basta para explicar todo el orden y la regularidad del mundo. Sólo a través de él actúa el Νους, el orden. Así, Aristóteles *(Metafísica* I, 4) dice que Anaxágoras ha traído su razón como recurso para el origen del mundo, pero de no ser así considera como causa todo lo demás antes

que el νους [intelecto]. De este modo no debe confundirse sin más con los teólogos; él no predice una intención de conveniencia en el νους, el νους no actúa en cada caso concreto, sino que el orden es una consecuencia de una *única* y eternamente continuada conveniencia, el movimiento circular: de él se sigue todo lo demás. Sólo en este sentido es el νους al mismo tiempo [objeto] causa eficiente *{causa efficiens)* y causa final *(causa finalis)* según Aristóteles *{Metafísica* I, 4) «siguiendo la intención (de Anaxágoras) aquella causa por la cual el mundo es bueno y aquella que es para ella lo moviente se hace al mismo tiempo el principio del ser», δύο τρόποι της αιτίας (Aristóteles, *De partium animalium* I, I, 642a ss.) τό ού "ένεκα και τό έξ ανάγκης [dos tipos de causa, la causa final y la necesidad]. Anaxágoras estaba muy lejos de una intención directa en todas las cosas concretas: y éste es el punto que Platón (en el *Fedón)* y Aristóteles le recriminan. No ha sabido utilizar su principio; sólo es un θεός έκ μηχανής *[deus ex machina].* Nosotros, en cambio, vemos en ello la fuerza de su entendimiento científico-natural: él quería explicar el mundo existente con el *menor uso posible* de teorías no físicas. Le bastaba el movimiento circular. Si hubiera construido un νους [intelecto] con intenciones constantes, ello habría sido una imagen mitológica, un dios; lo cual evitaba precisamente. Anaxágoras halló en el hombre y en el ser humano el νους como principio motor (no el intelecto consciente, puesto que también lo identifica en las plantas y en los animales). Era una distinción peligrosa: todo lo que propiamente se mueve en el hombre lo llamaba νους. Se imaginaba este νους eterno porque *es:* él es lo único que tiene en sí el movimiento, por tanto, la utilidad es sólo el movimiento del caos eternamente inmóvil de las cosas. Todo lo demás es movido; el νους se mueve a sí mismo. Su relación con el cuerpo le sirvió como ejemplo del mundo entero; no todo tiene el νους, esto le distingue principalmente de todos los demás. Todo lo demás es mezcla: todo tiene algo de todo en sí. Sólo el νους no contiene ninguna mezcla. Si estuviera mezclado con algo, todo estaría mezclado con él. El νους se relaciona de otro modo con el cuerpo, como un όν [ente] totalmente distinto. Todo όν [ente] tiene en sí una pequeña

parte de todo: se indica el predominio del oro, la plata, etc. El νους [intelecto] (espíritu) es puro y sin mezcla. El νους no está mezclado con ninguna cosa, sino que, donde se encuentra, domina y mueve a lo demás. El νους es siempre de la misma naturaleza: sólo se diferencian por la medida: «Todos los seres vivos tienen el νους activo, pero no todos el pasivo» *(Placita* V, 20, 3). Zeller I, 823[3] rechaza esto sin razón: nadie ha hecho una exposición correcta del νους; él es la vida, no el conocimiento consciente: el principio del movimiento es el νους activo, el νους pasivo es el conocimiento. Este sólo lo tienen unos pocos. Del νους que produjo el movimiento sólo se opina que es el νους activo: en esto vemos que Anaxágoras considera el *«acto de la voluntad»* como la expresión principal del νους sobre lo otro. Por dondequiera que ve una acción que no es mecánica, también por ejemplo en las plantas, supone el νους activo. Cuanto mejores son las herramientas tanto más puede destacar el νους y mostrarse, así Aristóteles, *De partium animalium* IV, 10: δια *το* χείρας εχειν φρονιμώτατον είναι των ζώων ανθρωπον [el hombre es el más inteligente de todos los animales por el hecho de tener manos][30]. La «esencia comprensible» es aquello en lo que mejor puede expresarse el νους. Las diferencias del νους están producidas, pues, por la materia; el νους la gobierna, pero cuanto más conveniente sea para desarrollar la acción, mejor la manejará. Las semillas de los seres vivos y de las plantas también son eternas por naturaleza; su origen depende de la περιχώρησις [lo circundante], como todo lo demás. Anaxágoras acepta la eternidad del hombre, de las plantas, etc., al igual que acepta la eternidad del oro. La replantación es una transferencia del νους de la vida a un nuevo ser. Pero, en lo fundamental, no cambia nada, ni las cosas ni el νους: siempre hay la misma cantidad de espíritu en el mundo. Este no puede perecer. Es absurdo hablar de la personalidad del espíritu: *el espíritu, que de este modo está en todos los seres vivos, es el que naturalmente da el primer impulso al movimiento.* La ley de la conservación de la

energía y la ley de la indestructibilidad de la materia son un descubrimiento suyo. Todo movimiento es o directo o indirecto: la forma del movimiento directo es la vida orgánica o el movimiento mecánico. El movimiento indirecto es siempre mecánico. Con ello queda claro que en él no ha existido ninguna contraposición entre materia y espíritu: sólo el νους es, de todos los οντά [entes], λεπτότατον [el más sutil] y καθαρώτατον [el más puro] y γνώμην περί παντός πάσην ϊσχει [todo el raciocinio sobre todo]. El conocimiento es *una* propiedad de este όν. La representación y el deseo están resumidos ambos en el concepto del νους [intelecto] (y ψυχή [psique]). Ambos son efectos de la *fuerza de la vida.* La una está en todas las cosas, es decir, lo único auténticamente igual; todo lo demás no es desigual, sino compuesto. El νόος «μοΰνος αυτός άφ ' έωυτου έστι» [la inteligencia es lo único que existe por sí mismo]. Por eso puede comenzar la génesis del mundo, porque el νους podría estar inactivo una eternidad de tiempo y en un momento determinado podría mover los όντα. Él es lo único *arbitrario.* En cuanto a la relación con Anaximandro, el άπειρον está mejor determinado que aquello que ha mezclado todas las cualidades indistintamente entre sí. El inicio de la génesis tiene lugar a través del νους: el camino consiste en una progresiva diferenciación. El inicio tiene lugar con la aparición del dualismo.

En cuanto a su relación con Heráclito, Anaxágoras rechaza el devenir. Éste no consiste en el intercambio de una cualidad con otra; no es *un* solo elemento el que tiene vida. Hay un dualismo: la materia no es al mismo tiempo lo vivo, con en el fuego de Heráclito. Anaxágoras es el auténtico antagonista de Heráclito. Relación con los eleatas: concordancia en torno al ser, rechazo del no-ser. Nada puede devenir, nada puede perecer; el νους está en movimiento: para todo él debe ser la causa de todo movimiento.

O los *eleatas* tienen razón, con lo cual no hay ni multiplicidad ni movimiento; o la tiene *Anaxágoras,* con lo cual hay innumerables όντα [entes] (inmutables, fijos y eternos) (véase Aristóteles, *Física* IV, 6), con lo cual no hay un espacio vacío, con lo cual hay movimiento. Para sus όντα valen todos los

predicados estrictos de los eleatas, de los que no se puede decir: «fueron» o «serán». No pueden haber sido engendrados, ni pueden ser destruidos. En cambio, un óv [ente] puede ser dividido hasta el infinito; así en el fragmento 5: «Es imposible que el ser sea aniquilado por medio de una división infinita». Los eleatas afirman que el *bv* [el ente] es indivisible, pues ¿qué es lo que tendría que ser dividido? Ahora bien, Anaxágoras afirma consecuentemente la divisibilidad de los múltiples *όντα* [entes] hasta el infinito. No hay nada fuera del ser. Por lo tanto, el número de los *'όντα* es infinitamente grande. Anaxágoras introduce el concepto de lo infinitamente pequeño y de lo infinitamente múltiple siguiendo a los eleatas. Para éstos, el νους (especialmente las αισθήσεις [percepciones]) es el que engendra la *ilusión* de los πολλά [muchos] y del devenir. Según Anaxágoras, es el mismo νους [intelecto] el que mueve los πολλά fijos y provoca la vida. *Cualquier movimiento ocurrido en el mundo es pensado como resultado de la vida anímica orgánica;* Anaxágoras podía recriminar a los eleatas que también ellos consideraban el carácter vivo del νους, que no podía reducirse a una unidad fija, inmóvil y muerta. Pero lo que ahora vive y, por tanto, *es,* debe también *haber vivido y haber sido* por toda la eternidad. Pero con esto se explica el proceso del movimiento del mundo. Así, la *doctrina eleática está propiamente detrás* de Anaxágoras.

El resultado del νους es el movimiento y el resultado del movimiento es el orden. ¿Cómo era la masa de esos όντα [entes] antes de la acción del νοϋς? Inmóvil e inerte: un caos. Puesto que la materia es divisible hasta el infinito, el absoluto desorden es idéntico a una confusa mezcla de todo con todo. Así aparece en Simplicio *(In Physica Aristotelis* 33[b])*: όμοΰ πάντα χρήματα ήν, άπειρα και πλήθος και σμικρότητα· και γάρ τό σμικρόν άπειρον ήν. Και πάντων όμοΰ έόντων ουδέν ένδηλον ήν υπό σμικρότητος. Πάντα γάρ άήρ τε καΐ αίθήρ κατείχε, αμφότερα άπειρα έόντα· ταΰτα γάρ μέγιστα ένεστι έν τοις σύμπασι καΐ

πλήθεϊ καΐ μεγαθεϊ [juntas estaban todas las cosas, infinitas en número y pequenez; pues también lo pequeño era infinito, pues en medio de todas las demás, ninguna cosa podía ser distinguida a causa de su pequenez. Pues el éter y el aire las cubrían todas, siendo ambos infinitos; puesto que éstos son los máximos ingredientes en la mezcla de todas las cosas, tanto en número como en tamaño]. El mundo es infinito. El aire y el éter se extienden en el infinito. Estas son las partes principales que componen el caos originario. Todo está mezclado en partes infinitamente pequeñas. Y así, el caos es infinitamente grande e infinitamente pequeño. Aquí πλήθος no quiere decir «número», sino la extensión en el espacio, la amplitud, la inmensidad. Así, por ejemplo, en Heródoto (I, 203): δρος πλήθεί' μέγιστον καΐ μεγάθε'ί ύψηλότατον [que es el mayor en extensión y el más alto]. De manera que la expresión και πλήθε'ί καΐ μεγάθε'ί [en número y en tamaño] quiere decir en extensión, en amplitud y altura. Πλήθος και σμικρότερον, «grande *y* pequeño».

τούτων δε ούτως δντων χρή δοκέειν Ινεΐναι (¿hay que leer έν como quiere Schorn?) πολλά τε και παντοία έν πάσι τοΐσι συγκρινόμενοισι καΐ σπέρματα πάντων χρημάτων και ιδέας παντοίας έχοντα και χροιάς και ήδονάς [siendo estas cosas así, hay que pensar que hay muchas cosas en todas las cosas que se están uniendo y semillas de todas las cosas que tienen toda clase de formas, colores, gustos]. Las «semillas de todas las cosas» tienen, por lo tanto, diferente forma, color y sabor. Esto es ηδονή [placer] como, por ejemplo, en Heráclito, en Hipólito IX, 10. Probablemente también se incluye el «gusto». Todas estas semillas de las cosas diferentes entre sí están tan mezcladas en sus partes más pequeñas, que puede notarse la especialidad de los gérmenes. Esto lo señala Anaxágoras y conluye τουτέων δε ούτως εχόντων έν τω σύμπαντι χρή δοκέειν έν είναι πάντα χρήματα [siendo estas cosas así, hay que pensar que hay muchas cosas en todas las cosas]. Esta unidad recuerda al άπειρον [indeterminado] de Anaximandro. Y Teofrasto llama la atención sobre esta similitud (en Simplicio 6^b); la mezcla de diferentes materias determinadas y cualitativas proviene de

hecho de *una* materia sin propiedades determinadas μία φύσις αόριστος [una naturaleza ilimitada]. Pero esto es el ἄπειρον de Anaximandro. Aristóteles *(Metafísica* I, 8) dice: «Pues antes de que tuviera lugar la separación, es evidente que nada verdadero se podía decir de aquella sustancia: por ejemplo, no podía ser ni blanca ni negra ni gris ni tener cualquier otro color, de lo contrario debería haber tenido alguno de estos colores. Igualmente era insípida y tampoco tenía ninguna otra propiedad de este tipo; pues no podía estar determinada ni cualitativa ni cuantitativamente, ni podía ser algo. De lo contrario le estaría atribuida alguna forma concreta determinada, lo cual es imposible, en la medida en que todo se encontraba en una situación de mezcla confusa. De otro modo ya hubiera ocurrido una separación, cosa que Anaxágoras rechaza».

Pero todas las semillas restantes también están mezcladas con las cosas actuales. Sólo así se explica también ahora el devenir como un diferenciarse; por ejemplo, las diferentes materias contenidas en los cuerpos se forman con la nutrición de los mismos medios nutritivos, es decir, estos medios de nutrición deben contener todos los diferentes ingredientes, pero no pueden ser perceptibles a causa de su pequenez, *Placit.* I, 3, 8; Aristóteles, *Física* III, 4 y I, 4. También en la nieve hay negrura, pues negra es el agua de la que procede (Cicerón, *Académica* II, 23 y 31). Así, Aristóteles dice en *Física* I, 4: διό φασι πάν έν παντί μεμιχθαι, διότι πάν έκ παντός έώρων γινόμενον [dicen que todo está mezclado en todo, porque observan que todo nace de todo]. Pero nosotros llamamos a las cosas έκ τοΰ μάλισθ' υπερέχοντος δια πλήθος έν τή μίξει τών άπειρων [son diferentes entre sí según el número que hay en la mezcla de los infinitos elementos]. Estas pequeñas partes primitivas que están en todas las cosas son llamadas por Aristóteles όμοιομερή [homeomerías]. Lucrecio fue el primero en utilizar la expresión όμοιομερία *(De rerum natura* I, 30): *nunc et Anaxagorae scrutemus homoeomeriam quam Grat memorant* [examinemos ahora la homeomería de Anaxágoras, que así la llaman los griegos], etc. El νους [intelecto], pues, no ha producido de ningún modo un orden absoluto, ninguna separación completa, sino sólo un movimiento en el que, por una dife-

renciación general, las cosas se han separado por lo caliente y lo frío, lo oscuro y lo claro. Ha producido un *exceso* de materia, nada más. No se puede hablar en ello de algún tipo de finalidad, sino sólo de movimiento. Este movimiento es *regular* y es el origen de todo el orden, un movimiento circular en torno a sí que continúa por toda la eternidad, que es el todo infinito, και όκοια έμελλε έσεσθαι και όκοΐα ήν και ασσα νυν έστι και όκοΐα έσται, πάντα διεκόσμησε νόος και τήν περιχώρησιν ταύτην ήν νΰν περιχωρέει τά τε άστρα και ό ήέλιος καΐ ή σελήνη καΐ ό άήρ καΐ ό αίθήρ οί άποκρι νόμε VOL. ή δέ περιχώρησις αΰτη έποίησε άποκρίνεσθαι [la inteligencia ordenó todas cuantas cosas iban a ser, todas cuantas fueron y cuantas serán, incluso esta rotación en que ahora giran las estrellas, el sol y la luna, el aire y el éter que están siendo separados. La misma rotación hizo que se separasen] (Simplicio, *In Aristotelis Física* 33[b]). έπεί ήρξατο ό νόος κ ι νέε ι ν, άπό του κινεομένου παντός (τό πάν añadido) άπεκρίνετο, και όσον εκίνησε ό νόος πάν τοΰτο διεκρίθη· κινεομένων δέ καΐ διακρινομένων ή περιχώρησις πολλω μάλλον έποίεε διακρίνεσθαι [y cuando la mente inició el movimiento, estaba separada de todo lo que era movido y todo cuanto la mente movió quedó separado; mientras las cosas se movían y eran divididas, la rotación aumentaba grandemente su proceso de división] (Simplicio, *In Aristotelis Física* 671). Del νους [intelecto] se dice (fr. 33[b]): ό δέ νόος όσα έσται τε καΐ νυν έστι και ήν [la mente que será, que es y que ha sido].

Anaxágoras imaginaba el origen de los seres del siguiente modo: las semillas de las plantas proceden del aire. Estas se unen con el agua y dan lugar a las plantas. Las semillas de las almas animales proceden del éter, juntándose con la tierra pantanosa. Así lo afirma el Anaxágoras de Eurípides, *Cris.,* fr. 6: «El alma procedía de las semillas del éter y retornan al éter después de la muerte, como el cuerpo a la tierra de la que procede. Según este engendrarse primitivo todo sucede por generación έξ αλλήλων* [los unos (seres) de los otros]».

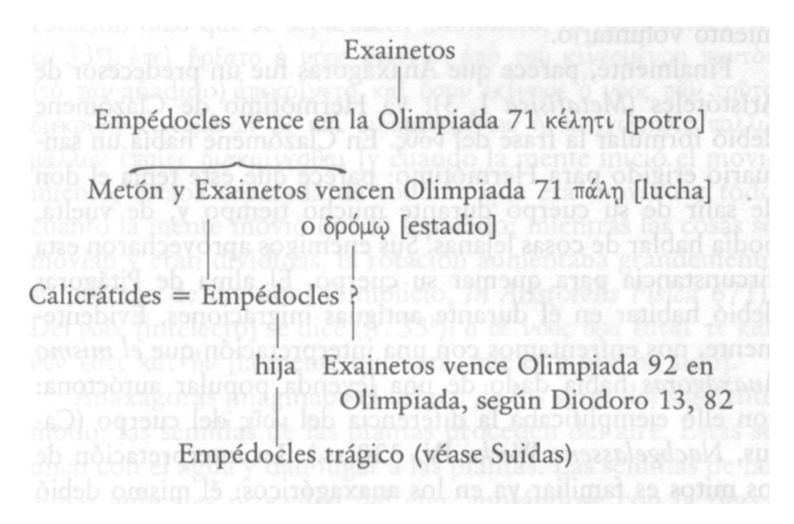
Anaxágoras atribuye también percepción sensible a las plantas: les adscribe un ἥδεσθαι [tener placer] y un λυπεῖσθαι [tener dolor]. Notable teoría la de que toda percepción sensible está conectada con una especie de dolor. Teofrasto *(De sensu* I, 29): απασαν δ' αϊσθησιν μετά λύπης [toda percepción va acompañada de dolor]. La percepción sensible no es provocada por lo similar, sino por lo distinto — según la anticipación de Heráclito. Lo igual no crea ninguna impresión en lo igual. Vemos, por ejemplo, el reflejo de los objetos en el globo del ojo. Sólo que éste se lo imagina con otros colores; puesto que los ojos son oscuros, vemos de día. Percibimos lo dulce con lo agrio, lo insalado con lo salado en nosotros. — Todo esto se refiere al νους [intelecto] *paciente.* El νους agente es el responsable del movimiento, especialmente del movimiento voluntario.

Finalmente, parece que Anaxágoras fue un predecesor de Aristóteles *(Metafísica* I, 3): ya Hermótimo de Clazómene debió formular la frase del νους. En Clazómene había un santuario erigido para Hermótimo: parece que éste tenía el don de salir de su cuerpo durante mucho tiempo y, de vuelta, podía hablar de cosas lejanas. Sus enemigos aprovecharon esta circunstancia para quemar su cuerpo. El alma de Pitágoras debió habitar en él durante antiguas migraciones. Evidentemente, nos enfrentamos con una interpretación que *el mismo Anaxágoras* había dado de una leyenda popular autóctona: con ello ejemplificaba la diferencia del νους del cuerpo (Cams, *Nachgelassene Werke* IV, 330 ss.). La interpretación de los mitos es familiar ya en los anaxagóricos: él mismo debió decir que Homero era un poeta περί αρετής καΐ δικαιοσύνης [sobre la virtud y la justicia]. Reconocía en Zeus el νους, en Atenea la τέχνη [técnica], etc. Esto será continuado sobre todo por su discípulo Metrodoro. La interpretación fisicalista («Agamenón es el éter») es aquí una característica de la ilustración. Homero y la mitología son tratados sólo como una

trasposición gráfica de las doctrinas filosóficas. Los principios físicos son tratados de manera tan piadosa, e incluso religiosa, que el pueblo creyó que el éter, las nubes, etc., eran nuevas divinidades, lo cual es maliciosamente ridiculizado en *Las Nubes* de Aristófanes. En todo caso, sin embargo, el entusiasmo por captar los fenómenos naturales pertenece al ἦθος [carácter] de Anaxágoras: en realidad, se ha liberado también del sentimiento religioso: como Pericles, Eurípides, etc.

§ 14. *Empédocles*

Empédocles procedía de la espléndida Agrigento. Su genealogía es la siguiente:



Con frecuencia se le confunde con su abuelo, quizás también, en relación con las tragedias, con su nieto. Familia muy noble y rica: la cría de caballos es especialmente famosa; también habla de la riqueza de Empédocles el que haya emprendido una desviación del río Hypsas a su costa. Enorme prestigio, ya que su abuelo y su tío eran ὀλυμπιονῖκαι [vencedores olímpicos]. Su ἀκμή tuvo lugar, según Apolodoro, en la Olimpiada 84. La referencia temporal exacta resulta de Diógenes Laercio (VIII, 52): visita Turia inmediatamente después de su

fundación (Olimpiada 83, 4): Apolodoro contradice la información de que Empédocles colaboró con los siracusanos en su guerra contra Atenas (en el 415 etc.), porque entonces ya estaba muerto o era de avanzada edad. Pues, según Aristóteles, Empédocles murió (al igual que Heráclito) a los sesenta años. | (Según esto, Apolodoro daba por supuesto que nació aproximadamente en el 475 o antes. De este modo, Apolodoro sitúa su ἀκμή a la edad de treinta o treinta y cuatro años. En cambio, Neantes afirma (no Favorino, como opina Zeller), que llegó a la edad de setenta y siete años, con lo que, en cualquier caso, sitúa su nacimiento antes, a saber, en el 492. Con ello concuerdan los datos de Eusebio, Olimpiada 81, y de Sincelo, a saber, que su ἀκμή tuvo lugar coincidiendo más o menos con su trigésimo quinto aniversario. Con esto también está en consonancia lo que dice Simplicio *(In Aristotelis Física* 6b), a saber, que Empédocles era algo más joven que Anaxágoras, quien nació en el 500, o sea, unos ocho años.

Según Apolodoro:	Según Neantes:
nacimiento en el 475 aprox.	492 aprox.
madurez en el 444 aprox.	456 aprox.
muerte en el 416 aprox.,	415 aprox., aunque a los
o antes, a los 60 años.	77 años.

Aristóteles dice explícitamente *(Metafísica* I, 3): Αναξαγόρας δε—τη μεν ηλικία πρότερος ών τούτου τοις δ' 'εργοις ύστερος [Anaxágoras, que es anterior a éste por la edad y posterior por las obras][31].

Según el cálculo de Apolodoro, Empédocles era unos 25 años más joven. En todo caso, el ύστερος [posterior] quiere decir: «más maduro, más avanzado»; se muestra la envidia predominante de Aristóteles hacia Empédocles; en ese pasaje, Aristóteles sitúa a Empédocles entre los fisiólogos primitivos,

y coloca a Anaxágoras detrás de él no por motivos cronológicos, sino valorativos'[v].

Todo cuanto conocemos de su doctrina[32] coincide en el hecho de que recelaba de todas las celebridades filosóficas anteriores a él. Teofrasto dice que Parménides (Diógenes Laercio VIII, 55) que fue su ζηλωτής [emulador] και μιμητής έν τοις ποιήμασι [e imitador en asuntos poéticos]. Según Hermipo (Diógenes Laercio VIII, 56) no fue un μιμητής (μιμήσασθαι τήν έποποιΐαν) [imitador (imitando la obra poética)] de Parménides, sino de Jenófanes. Según el efesio Diodoro (Diógenes Laercio VIII, 70) έζηλώκει [emulaba] a Anaximandro, τραγικόν ασκών τϋφον και σεμνήν άναλαβήν έσθήτα [practicando la vanidad trágica y la solemnidad de los vestidos]. Según Alcidamas (Diógenes Laercio VIII, 56) de Pitágoras τήν σεμνότητα ζηλώσαι τοϋ τε βίου και του σχήματος [emuló su solemnidad y su esque-

ma de vida] y de Anaxágoras την φυσιολογίαν [su teoría de la naturaleza]. Procedía de una familia *agonal.* También él causó realmente una gran sensación en Olimpia (Diógenes Laercio VIII, 66). Iba por todas partes con ropas de púrpura, con cinturones de oro, zapatos de bronce y una corona deifica en la cabeza. Llevaba el cabello largo: sus rasgos eran siempre igual de oscuros; dondequiera que fuese, sus servidores iban detrás de él. En Olimpia, un rapsoda recitaba sus καθαρμοί *[Purificaciones].* Para no faltar a sus principios, inmola un toro asado en harina y miel en conmemoración de su triunfo (Zeller, p. 659, nota sin razón). Se trataba de un intento manifiesto de introducir a todos los helenos a una nueva vida y a una cosmovisión pitagórica. Visto desde fuera, se trataba de una reforma de los sacrificios. Estas καθαρμοί comenzaban con un saludo a los amigos de Agrigento: «Amigos, isalud! Yo, dios inmortal para vosotros, ya no más mortal, soy honrado por todos, como así merezco, coronado con cintas y con floridas guirnaldas. Cuando llego a las villas florecientes, sus hombres y sus mujeres me adoran. Miles de ellos siguen preguntándome dónde está el camino que conduce a la salvación, los unos requiriendo vaticinios, los otros buscando escuchar una palabra curativa para las enfermedades más diversas, pues desde hace tiempo están atravesados por arduos dolores»[33].— Pero ¿qué puedo mostrar yo en esto, como si hiciera algo grande eí θνητών περίειμι. πολυφθορέων ανθρώπων [si me elevo por encima de los mortales, los hombres de muchos sufrimientos]. En este sentido, lo que Empédocles buscaba era que se palpara lo más profundo de la *unidad de la vida:* cómo el hecho de comer carne es una especie de autofagia, un asesinato de los parientes más próximos. Buscaba una enorme purificación del hombre, así como la abstinencia de habas y laurel.

Aristóteles *(Retórica* I, 13): καΐ ώς Εμπεδοκλής λέγει περί τοϋ μή κτείνειν τό εμψυχον τούτο γάρ ού τισΐ μεν δίκαιον, τισί δ' ού δίκαιον [así se expresa Empédocles sobre el hecho de no matar a ningún ser animado, lo cual no puede ser algo justo para unos e injusto para otros], «sino que ésta es la ley de todo lo que se extiende por el amplio éter y por el espléndido e inconmensurable cielo». Teofrasto afirma prolijamente (Bernays, p. 80): «Puesto que el amor y los sentimientos de parentesco prevalecen en todos los seres, es comprensible que nadie mate a ninguna criatura, etc.». Todo el πάθος de Empédocles descansa en este punto, a saber, que todo lo vivo es uno; dioses, hombres y animales son una sola cosa[34]. Sexto Empírico *(Adversus mathematicos* IX, 127) tiene razón al afimar que en el mundo entero el alma es un έν πνεϋμα [un soplo], lo cual nos equipara también con los animales. La «unidad de la vida» es el pensamiento de Parménides, expresado con menor productividad, sobre la unidad del ser: en Empédocles, convivencia íntima con la naturaleza entera desemboca en un sentimiento de compasión desbordado. La función de su existencia consiste en poner de nuevo bien lo que el νεΐκος [odio] ha hecho mal; en anunciar, dentro del mundo del νεΐκος, el pensamiento de la unidad en el amor e incluso servir de ayuda allí donde encuentra el dolor como consecuencia del νεΐκος. Empédocles se pasea con dificultad por este mundo de tormento y de enfrentamiento; su existencia en el mundo del νεΐκος sólo se puede explicar por un error: en algún tiempo debió cometer un sacrilegio, un asesinato o un perjurio. La culpa está adherida a la existencia en un mundo como éste.

Curiosamente, también desde esta predisposición anímica se explica su actitud *política.* Tras la victoria de Himera, las ciudades aliadas con Gelón obtuvieron un gran botín de recompensa; en especial, Agrigento recibió innumerables esclavos de estado. Comienza aquí una época dorada de setenta

años para la ciudad de Agrigento; algunos individuos llegaron a disponer de hasta quinientos esclavos a su servicio. Empédocles dice de ellos (Diógenes Laercio VIII, 63): «Los agrigentinos se abandonan a los placeres como si fueran a morir mañana y construyen casas como si fueran a ser eternos». Gelón era entonces el señor de Siracusa y Gela, Terón lo era en Agrigento y su hijo Trasideo en Himera. Tras la muerte de Gelón, el poder recayó en Hierón, gran protector de artistas: Píndaro, Simónides, Baquílides, Epicarmo, (Empédocles), Esquilo. Tras la muerte de Terón en el 472, Sicilia experimentó cambios sustanciales. Por esta época, Empédocles contaba con veinte años. Trasideo, convertido ahora en señor de Agrigento, dio rienda suelta a sus instintos violentos y sanguinarios, ampliando su ejército hasta veinte mil hombres. Insensatamente, provocó a su vecino Hierón: fue un enorme baño de sangre, con dos mil agrigentinos y cuatro mil siracusanos muertos, la mayoría de ellos helenos, según Diodoro (XI, 53). Trasideo, completamente vencido, huyó a Mégara, en la Grecia propiamente dicha, donde fue condenado a muerte. Hierón consideró sometidas ambas ciudades y envió a muchos hombres al destierro. Los agrigentinos constituyeron entonces un régimen democrático del que Metón fue plausiblemente uno de sus fundadores más influyentes (Diógenes Laercio VIII, 72). Empédocles vive el tránsito hacia este gobierno popular. Tras la muerte de su padre, empiezan de nuevo las agitaciones tiránicas. La autoridad principal residía en el Senado de los Mil; sin embargo, los desterrados tras la caída de la casa de Gelón, una vez de vuelta a Sicilia, ejercieron una enconada oposición. Parece que Empédocles, joven aún, reprimió un conato de tiranía: ésta sería su primera intervención en política, también como orador: Empédocles fue invitado a un simposio por uno de los (mil) ἁρχοντες [arcontes] y se enfadó porque, servida la comida, hubo que esperar τον της βουλῆς ὑπηρετήν [al ordenanza del consejo]. Cuando éste llegó, se le hizo συμποσίαρχος [simposiarca]. Entonces éste dio la orden de que se hiciese la ἑωλοκρασίαν, en todo caso porque tropieza con refractarios: o beber o ser rociado. Es posible

que se trate de una alusión simbólica. Empédocles permaneció inmóvil; al día siguiente, convocó a los dos a juicio y les condenó a muerte. Puede apreciarse aquí el odio apasionado contra la tiranía. Pero Empédocles fue más lejos al disolver el Consejo de los Mil, evidentemente porque se había vuelto sospechoso. Mantuvo el orden con una elocuencia enormemente arrebatadora; Timón de Fliunte le llama αγοραίων χηλητής έπέων [seductor de versos en el agora]. Allí nació la retórica, como dice Aristóteles, que, en el diálogo *Sofista,* dice de él: πρώτον ρητορικήν κεκινηκέναι [el primero que empleó la retórica]; véase Diógenes Laercio (VIII, 57), Sexto Empírico (VII, 6). De él aprendió Gorgias. En Agrigento, Polo proyecta una τέχνη [técnica]. Con su ayuda, persuade a los agrigentinos de ισότητα πολιτικήν άσκεΐν [ejercer la igualdad política] (Diógenes Laercio VIH, 72). Siendo rico como era, podía abastecer a las ciudadanas más pobres: evidentemente, se esforzaba por disolver las diferencias de fortuna. Fue tan popular que se le ofreció la βασιλεία [realeza], que él rechazó. Después de restablecer el orden en Agrigento, intentó también acudir en ayuda de otras ciudades. Abandona Agrigento para ver mundo: en Olimpia, recita sus καθαρμοί *[Purificaciones],* en las que se despide de los agrigentinos. Luego se le ve en Turia, Mesene, Peloponeso y Atenas, en Selinunte, donde ahuyentó una peste asumiendo los gastos de la conexión de dos ríos con el Hypsos (sistema fluvial). Los selinuntios celebran una fiesta en el río; cuando Empédocles aparece ante ellos, se postran ante él y le adoran como a un dios. Su efigie es acuñada en monedas (Karsten, p. 23), donde aparece como auriga sosteniendo el tiro de Apolo. Timeo dice (Diógenes Laercio VIII, 67): ύστερον μέντοι τού Ακράγαντος οίκιζομένου άντεστησαν αύτοΰ καθόδω οί τών έχθρων απόγονοι· διόπερ εις Πελοπόννησον άποχωρήσας έτελεύτησεν [no obstante, después de haberse fundado Agrigento, se opusieron a su regreso los descendientes de sus enemigos; por eso se refugió en el Peloponeso, donde murió]. ¿Cuál es el motivo por el que no puede regresar a su patria? Supongo que του Ακράγαντος οίκτιρο-μένου, «porque consideraba a Agrigento digna de compasión»? ¿O bien se

refiere al retorno de los desterrados, es decir, el Consejo de los Mil? ¿O bien al hecho de que «Agrigento fundó una colonia» (οἰκίζοντος)? ¿Y se le nombró jefe de la misma? Existen todo tipo de leyendas sobre su muerte. Lo cierto es que no se ha podido saber dónde fue enterrado. En cualquier caso, como opina Timeo, debió ser enterrado en el Peloponeso, no en Sicilia. En general, podemos dar crédito a lo que Timeo dice de él (vv. 384 ss. Karsten): εις δε τέλος μάντεις τε καΙ ύμνοπόλοι και ίητροί | καΙ πρόμοι άνθρώποισιν έπιχθονίοισι πέλονται | ένθεν άναβλαστοΰσι θεοι τιμήσι φέριστοί [y, finalmente, llegan a ser adivinos, poetas, médicos y príncipes entre los hombres que habitan sobre la tierra, a partir de entonces florecen como dioses, superiores en dignidad]. Esta era su creencia: que se había transformado en un dios, de lo cual dan fe las leyendas a medio camino entre la seriedad y la ironía. Empédocles es adivino, poeta, médico y príncipe (esta palabra en sentido general, no en el sentido de τύραννος [tirano]); después, tras su peregrinación, también θεός, ούκέτι θνητός [un dios, ya no más mortal]. Pero ¿cómo es capaz de llegar hasta los demás dioses, sentándose despreocupadamente en su mesa libre, libre de la muerte y de la vejez (vv. 387-388)? Empédocles se arrojó al Etna porque quería consolidar la opinión de que él era un dios. El suceso inmediatamente previo al de su muerte fue o bien la adoración de los selinuntios o bien la curación de la agrigentina Pantea. La versión menos mítica (aunque no por ello totalmente increíble) es relatada por Neantes (Diógenes Laercio VIII, 73): Empédocles asiste como invitado a una reunión en Mesene; allí se rompe una costilla y muere como consecuencia de ello. Sin embargo, también en este caso la muerte ocurre en Sicilia. Su tumba era mostrada en Mégara, naturalmente Mégara de Sicilia. La ingenua mentalidad mítica explica de dos maneras su desaparición: la primera, la versión irónica, arrojándose al Etna; la segunda, la versión pragmática, rompiéndose una costilla y siendo posteriormente enterrado en Mégara.

Empédocles es el filósofo *trágico,* contemporáneo de Esquilo. Lo más notable de este filósofo es su extraordinario

pesimismo, algo que, sin embargo, no opera en él de manera estática, sino de manera extraordinariamente activa. Aun cuando sus ideas políticas son democráticas, su pensamiento fundamental, no obstante, es el de conducir a los hombres hacia el principio κοινά γάρ τά τών φίλων [las cosas de los amigos son comunes] de los pitagóricos, esto es, hacia una reforma social con abolición de la propiedad. En la idea de fundar un reinado único del amor universal, al no poder llevarlo a cabo en Agrigento, Empédocles deambuló como profeta errante. Su influencia se limita a los ambientes pitagóricos que florecieron durante ese siglo (aunque no en Sicilia). En el año 440, habiendo sido expulsados de todos los sitios, los pitagóricos se retiraron a Regio. Es evidente que la derrota de los pitagóricos está en relación con el exilio de Empédocles y su muerte en el Peloponeso. Sin embargo, es bien posible que no hubiera tenido ninguna relación directa con los pitagóricos; más tarde se le inculpó de haber revelado sus secretos. También es cierto que Empédocles se relaciona con la mística órfico-pitagórica del mismo modo que Anaxágoras se relaciona con la mitología helénica: asociando los instintos religiosos con explicaciones científico-naturales y ampliándolos con rasgos científicos. Empédocles es un ilustrado, de ahí la antipatía que sentían los creyentes hacia él. En este sentido, continúa aceptando la totalidad de los dioses y el mundo de los démones, en cuya realidad cree no menos que en la de los hombres. El mismo se siente un dios en el exilio; se lamenta por la manera en que ha caído de las cumbres del honor y de la felicidad: «Lloré y me lamenté al ver una región que no me era acostumbrada». Maldice el día en que con sus labios saboreó el banquete sangriento. Este parece ser su sacrilegio, su mancha por φόνος [crimen, sangre derramada] (v. 3). Empédocles describe las desgracias de aquel sacrilego originario: la ira del éter le impulsa al mar y éste le arroja de nuevo a la tierra; la tierra le empuja hacia las llamas del sol y éste de nuevo al éter; sus males van de elemento en elemento, pero rechazados por cada uno de ellos. Por fin, parece que se convierten en mor-

tales: «Oh, raza miserable de los mortales, del todo desventurada, de qué discordias y lamentos habéis nacido». Por este motivo, ¡Empédocles creía que los mortales eran dioses caídos y castigados! La tierra es una caverna oscura, un valle de la desgracia (λειμών άτης). En él habitan el crimen, el rencor y otras Keres, enfermedades y corrupción. Cae sobre un cúmulo de démones contrapuestos: Deris y Armonía, Calisto y Aiscre, Thoosa y Denaya, Nemerte y Asaphea, etc.; Physo y Phthimene (Naturaleza y Decadencia). Pero en tanto que mortal, los miembros del hombre poseen débiles fuerzas. Muchas son las desgracias que le amenazan y le atenazan. El hombre porfía por una pequeña porción de vida que no merece la pena vivir. Luego, un destino prematuro las arrebata y las disuelve como el humo. Sólo creen en aquello con lo que tropiezan; pero todos se vanaglorian de haber encontrado el Todo. Vana sabiduría: pues los hombres no lo pueden captar ni con la vista ni con el oído ni con la inteligencia. Empédocles insiste en esta incertidumbre hasta el máximo. *Ut interdum mihi furere videatur* [a veces me parece que fuera presa de la locura], dice Cicerón *(Académica* II, 5). Plutarco describe así el carácter de su poesía *(De genio Socratis,* 580) (VIII, p. 292 Reiske): φασμάτων καI μύθων καI δεισιδαιμονίας άνάπλεως και μάλα βεβακχευμένη [repleta de imágenes, de mitos y de supersticiones, y muy impregnada de furor báquico].

En este mundo de discordia, de sufrimientos y de contrarios, Empédocles encuentra un solo principio que garantice un orden cósmico totalmente distinto. El encuentra a *Afrodita.* Todos la conocen, pero nadie como principio cósmico. Para Empédocles, la vida sexual es lo mejor y lo más noble de todo, la contraposición más noble, la mejor antítesis del impulso de separación. Se muestra aquí con gran claridad el impulso común de las partes separadas para procrear algo. Las cosas afines se separaron una vez entre sí y ahora tienden a reunificarse. La φιλία quiere superar el reino del νεῖκος; Empédocles la llama φιλότης στοργή Κύπρις Αφροδίτη Ἀρμονίη [amistad, amor, Chipre, Afrodita, Armonía]. Lo esencial de

este impulso es la tendencia hacia lo igual *f,* lo desigual surge el dolor; de lo igual, el placer. En este sentido, todas las cosas están animadas, en la medida en que sienten un impulso y un placer por lo igual, así como el displacer por lo desigual. Nosotros vemos la tierra con la tierra, el agua con el agua, el éter con el éter, el fuego con el fuego; el amor sólo con el amor, el odio con el odio. El auténtico pensamiento de Empédocles es la *comunión de todo lo que ama:* en todas las cosas existe *una* parte que las induce a mezclarse y a unirse; pero también un poder enemigo que las disgrega. Ambos impulsos luchan entre sí. Esta lucha da por resultado el nacer y el perecer. Es un terrible castigo estar sometido al νεῖκος [odio], νείκεϊ μαινομένω πίσυνος [confiado en el furioso Odio]. La migración a través de todos los elementos es el equivalente científico-natural de la metempsícosis de Pitágoras: Empédocles mismo declara haber sido ya un ave, un arbusto, un pez, un muchacho y una muchacha. En estos casos se sirve de la expresión mítica de los pitagóricos. Esto hace que su comprensión sea algo tan difícil que en él el pensamiento mítico y el científico discurren paralelos, cabalgando sobre ambos caballos, saltando del uno al otro. Aquí y allá puede apreciarse ya la alegoría en lugar del mito; así, Empédocles cree en todos los dioses, si bien los denomina con el nombre de elementos científico-naturales. Especialmente notable es su interpretación de Apolo, al que comprendió como un espíritu (Amonio, *De interpretatione,* 249, I): «Nadie puede acercársele, ni alcanzarle con las manos; no tiene una cabeza que sobresalga de sus miembros, ni le bajan dos ramas de su espalda, ni pies, ni rápidas rodillas, ni vergüenza; sino que era un espíritu (φρήν) más sagrado e inefablemente mayor que atraviesa la totalidad del mundo con pensamientos rápidos». Por el contrario, todos los dioses han tenido un *nacimiento* y tampoco son eternos (sólo son μακραίωνες [más felices]). Este φρήν [espíritu] no es, por ejemplo, el principio motor, según la idea de Anaxágoras, sino que le basta aceptar la existencia del odio y del amor para comprender todo movimiento. En comparación con Anaxágoras, vemos aquí cómo se esfuerza Empédocles

por aceptar un mínimo de νους [intelecto] para explicar ya desde él cualquier movimiento; el νους era para Empédocles demasiado ambiguo. Le bastaban el placer y displacer, los fenómenos últimos de la vida: los dos como resultado del impulso de atracción y repulsión. Si éstos rigen los elementos, entonces todo puede explicarse, incluso el pensamiento. Empédocles ha instaurado la φιλία [amor] y el νεῖκος [odio], más concretos, en lugar del νους, más abstracto. Por lo demás, Empédocles *supera cualquier mecanicismo del movimiento;* mientras que Anaxágoras atribuía el principio del movimiento al νους y comprendía los movimientos sucesivos como efectos indirectos. Esto era algo *consecuente.* En efecto, ¿cómo un ον [ente] inmóvil podría influir sobre otro öv inmóvil? No hay una explicación mecánica del movimiento, sino tan sólo una explicación mediante impulso y animación. Sólo éstos mueven; por lo tanto, no lo hacen de golpe, sino progresivamente y en todos sitios. Ahora bien, su problema principal es hacer surgir *un mundo ordenado* a partir de esos impulsos contrapuestos, sin cualquier fin, sin cualquier νους. Y aquí le basta la gran idea de que, entre las innumerables malformaciones y formas imposibles de la vida, surjan también determinadas formas adecuadas y aptas para la vida; la adecuabilidad de lo existente remite aquí a la existencia de lo adecuado. Los sistemas materialistas no han superado nunca esta idea. Actualmente disponemos de una aplicación especial en la teoría darwiniana. Así, pues, en las uniones, el amor no procede por adecuabilidad, sino sólo por mera unificación; el amor lo acopla todo: hígados de toro con cabezas humanas, hombres con cabezas de toro, cuerpos masculinos y femeninos a la vez, y todas las monstruosidades posibles. Paulatinamente, los miembros confluyen también armónicamente, llevados siempre por el impulso de lo igual.

Éstas son las fuerzas del movimiento. Pero aquello que es movido son los οντά [entes] según la idea de Parménides: inengendrados, indestructibles, invariables. Pero mientras que r\m^gí>m ïYAΛ&.YΣI toaas Vas» t\Ä\S\5ates twwö re¿ss> ^, ^ ello, eternas, Empédocles sólo halla *cuatro* realidades verda-

deras, es decir, cuatro cualidades y sus mezclas: Tierra, Fuego, Agua y Aire. Ζευς τ' αργής "Ηρη τε φερέσβιος ήδ' Ἀϊδωνεύς Νήστις θ' [Zeus resplandeciente, Hera vivificadora, Edoneo y Nestis]: Zeus-Fuego, Edoneo-Tierra, Hera-Aire, Nestis-Agua, una divinidad siciliana (II I, p. 1180, Eustath.) que deriva de νάω [fluir]; νήσος [isla], la nadadora πλωτή επί νήσω [en la isla que flota] (X, 3) Νάξος = Νήκιος. Νηρεύς, Νη-ιάς. Junto a estas caracterizaciones míticas también se hallan: 1) πυρ ήλιος ήλέκτωρ "Ηφαιστος [fuego, sol, electro, Hefesto]; 2) αίθήρ ουρανός [éter, cielo]; 3) γή χθων ala [tierra, *ctón, ea];* 4) ϋδωρ δμβρος πόντος θάλασσα [agua, lluvia, ponto, mar]. Estas cuatro materias principales contienen en sí toda la materia; ésta no puede ni aumentar ni disminuir. La física las ha conservado durante más de dos mil años. Todas las combinaciones entre estas materias originarias no afectan a sus cualidades: las mezclas ocurren sólo porque las partes de un cuerpo penetran en los intersticios de las partes de otro, sin que el uno se transforme en el otro. La mezcla más completa también se basa en una amalgama de pequeñas partes. Y al revés: cuando un cuerpo surge de otro, no se transforma el uno en otro, sino que sus materias abandonan su antigua conexión. Si dos cuerpos están separados entre sí por su sustancia y, sin embargo, actúan el uno sobre el otro, esto sólo sucede por el desprendimiento de pequeñas partículas invisibles que penetran en las aberturas del otro. Cuanto más completamente se correspondan las aberturas de un cuerpo con los efluvios y las partículas de otro, más apto será para mezclarse con él. Así, Empédocles dice que lo similar y lo fácil de mezclar son amigos; lo igual anhela lo igual. Lo que no puede mezclarse es enemigo. Pero el auténtico principio motor continúa siendo siempre la φιλία [amor] y el νεῖκος [odio], es decir, existe una relación necesaria entre sus efectos y la forma de las cosas. Las materias deben estar mezcladas y formadas de tal modo que sean parecidas y se correspondan; *entonces* se les añade la φιλία. Sin embargo, lo que originariamente da forma a las cosas es el azar, la άναγκη [necesidad], no una especie de inteligencia. Pues la φιλία es estólida, sólo tiene un único impulso hacia lo

homogéneo. Todos los movimientos, surgen, por tanto, según Empédocles, de manera *no mecánica,* si bien conducen a un resultado mecánico: extraña amalgama de intuiciones materialistas e idealistas. Vemos aquí la influencia de Anaxágoras: todas las cosas son mezcla de las protomaterias; pero no ya de innumerables materias, sino sólo de cuatro ὁμοιομερῆ [homeomerías]. Pero entonces se apoderó de Anaxágoras un intento por superar aquel *dualismo* del *movimiento:* el movimiento como efecto del νους [intelecto] y el movimiento como choque. Pues Empédocles se dio cuenta con toda razón que dos ὄντα [entes] absolutamente diferentes no pueden ejercer ningún efecto de choque. Sin embargo, no logró reconocer en el movimiento posterior la acción de una fuerza primitiva: los principios dinámicos eran siempre la φιλία [amor] y el νεῖκος [odio]. La conclusión es la siguiente: si pensamos que sólo actúa la φιλία, entonces, tras un breve movimiento general, todo retornará a la calma. Si pensamos que sólo actúa el νεῖκος, entonces, tras una separación absoluta, todo retornará a la calma. Por lo tanto, ambos deben luchar entre sí. Empédocles se ve afectado por el predominio heraclitiano del Πόλεμος [la Guerra] como padre de las cosas. Pero si pensamos que sus fuerzas son iguales y actúan simultáneamente, entonces no hay movimiento. Por tanto, los períodos de predominio deben alternarse. En el σφαῖρος [esfero] dominaba originariamente la armonía y el reposo; luego comenzó a agitarse y todo comenzó a separarse. Ahora, el Amor: se formó un torbellino en el que los elementos se mezclaban y se engendraban los seres individuales. Paulatinamente, el Odio disminuye y deja paso al predominio del Amor, etc. Ahora hay muchas cosas que no se explican: ¿es lo similar consecuencia de la φιλία o la φιλία irrumpe en lo similar? Pero entonces, ¿de dónde procedía lo similar? Evidentemente, son las semillas de una visión puramente atómico-materialista de Empédocles. Con ella está relacionada la teoría de las *formaciones por azar,* es decir, de todas las combinaciones posibles y absurdas de los elementos de las que algunas son útiles y aptas para la vida. Empédocles no explica en lo fundamental absolutamente

nada, porque la fuerza de la φιλία y del νεῖκος no puede ser medida de ningún modo: no se sabe *cuál* ni *cuánto* de las dos fuerzas es más poderosa. En general, entre las diferentes concepciones fundamentales de Empédocles no hay una congruencia total: la multiplicidad de las cosas se atribuye tanto a la φιλία como al νεῖκος. El pesimismo corresponde decididamente a la idea de que la tierra *sólo* es el escenario del νεῖκος. La idea de una época paradisíaca de la humanidad no concuerda con ello, y mucho menos con su cosmogonía. El reino del azar está completamente indeterminado. La doctrina de las ἀπορροαί [efluvios] presupone el espacio vacío. Pero Empédocles, en concordancia con Anaxágoras, las rechaza. En cambio, su grandeza reside en que *preparó* el atomismo en sentido estricto: Empédocles fue mucho más allá que Anaxágoras. Había que extraer una consecuencia natural: atribuir el poder de la φιλία y del νεῖκος a una fuerza inherente a las cosas. Y Demócrito halló que bastaban el peso y la forma. En cualquier caso, una vez halladas las ἀπορροαί [efluvios], era necesario aceptar la existencia del espacio vacío, tal como hizo Demócrito. Especialmente brillante fue la hipótesis del origen de lo útil. Empédocles dio con todas las ideas básicas del atomismo, esto es, la hipótesis básica de una visión de la naturaleza *científica* de los antiguos que, continuada en lo fundamental, va más allá de sí misma, de manera parecida a lo que hemos podido comprobar en nuestras modernas ciencias naturales. Así, frente a Anaxágoras, Empédocles salió decididamente vencedor[35]. Ciertamente, sólo en un punto excedió a

Anaxágoras, aunque no le superó: sus principios de φιλία [amor] y de νεῖκος [odio] para dejar de lado el movimiento dualista. Con Anaxágoras sólo se dio un paso hacia el dominio inexplicable de un νους [intelecto]; Empédocles aceptó progresivamente este dominio sin explicar, impenetrable y acientífico, sin poder satisfacerse a sí mismo por ello. Si se atribuye todo movimiento al efecto de unas fuerzas incomprensibles, inclinación y aversión, entonces, en lo fundamental, la ciencia se disuelve en magia. Pero Empédocles se sitúa progresivamente en este *límite:* y en casi todas las cosas él mismo es una figura límite. Oscila entre médico y mago, poeta y orador, dios y hombre, hombre de ciencia y artista, estadista y sacerdote, entre Pitágoras y Demócrito. Empédocles es una figura policromática de la antigua filosofía. Con él acaba la época del mito, de la tragedia, de lo orgiástico; pero con él también aparece un griego nuevo en forma de estadista democrático, orador, ilustrado, alegórico, de hombre de ciencia. En Empédocles se cruzan ambas épocas; es, por completo, un hombre *agonal.*

§ 15. *Leucipo y Demócrito*

De Leucipo no se sabe nada. Debió ser natural de Abdera o Mileto. Aristóteles *(Metafísica* I, 4) cita a Demócrito como εταίρος [compañero] de Leucipo, palabra un tanto general. También Demócrito debió ser natural de Abdera o Mileto.

Evidentemente, se ha aplicado sobre el desconocido cosas que se saben del conocido. Si se le considera eleata (Teofrasto —Simplicio, *In Aristotelis Física 7*— llama a Parménides su maestro), entonces no se puede dudar de la relación del atomismo con los eleatas; sólo que no cabe suponer una relación doctrinal directa. Aristóteles *(De Melisso* c. 6) afirma que Demócrito es citado έν τοις Λευκίππου καλουμένους λόγοις [en los razonamientos citados en Leucipo]: con ello se refería evidentemente a una breve enumeración de sus pensamientos, pero no a un escrito íntegro, algo similar a lo que aceptamos en el caso de Tales. Según Diógenes Laercio (IX, 46), Teofrasto relacionó con Leucipo el μέγας διάκοσμος *[Gran cosmogonía].* Aún no se ha llevado a cabo el intento de ver si los pasajes en que Aristóteles cita a Leucipo lo diferencia de Demócrito con precisión. A partir de un pasaje se ha llegado a la conclusión de que Aristóteles afirmó la absoluta igualdad de todos sus juicios, aunque esto no se halla en περί γενέσεως [Sobre la generación y la corrupción] I, 8: όδω δέ μάλιστα και περί πάντων ένί λόγω διωρίκασι Λεύκιππος και Δημόκριτος «ellos han explicado todos los fenómenos a partir de principios iguales de un modo estrictamente científico». Entonces hay que preguntar de dónde procedían las noticias sobre la doctrina de Leucipo, por ejemplo, en Diógenes Laercio (IX, 30). Suponiendo que la obra de Teofrasto ή φυσική ιστορία *[Opiniones de los físicos]* sea la fuente, entonces Teofrasto daría un extracto del μέγας διάκοσμος, lo cual es digno de tenerse en cuenta.

Demócrito era de Abdera o Mileto (con ello se quiere decir que su familia habría inmigrado allí). Sus padres, Ἡγησίστραρτος Δαμάσ ίππος [Hegesístrato Damasipo] (pariente de los dos Δάμασος), Ἀθηνόκριτος [Atenócrito]: es obvio que el nombre se había perdido. La cronología se complica con el juego de estos nombres paternos: confusión entre el abuelo y el nieto. Nosotros nos orientamos por Apolodoro. Éste dice que Demócrito nació en la Olimpiada 80, es decir, cuarenta años después de Anaxágoras. Esta cronología ha sido establecida con ayuda de la información del μικρός διάκοσμος *[Pequeña cosmogonía]* en Diógenes Laercio (IX, 41): γέγονε δέ τοις

χρόνοις (ώς αυτός φησιν έν τά) μικρώ διακοσμώ) νέος κατά πρεσβύτην Άναξαγόραν, έτεσι νεώτερος αύτοϋ τετταράκοντα. συντετάχθαι δέ φησι τον μικρόν διάκοσμον έτεσιν ϋστερον της Ιλίου αλώσεως τριάκοντα και έπτακοσίοις [por lo que se refiere a su cronología (tal como él mismo lo dice en su *Pequeña cosmogonía),* Demócrito era joven cuando Anaxágoras era viejo, pues tenía cuarenta años menos que éste. Dice, además, que compuso la *Pequeña cosmogonía* setecientos treinta años después de la destrucción de Troya]. Suponiendo que en el 440 Anaxágoras tenía sesenta años, Demócrito tenía entonces veinte años: si, como es probable, Empédocles murió en la década siguiente, entonces Demócrito, en todo caso, debió haber estudiado a Empédocles, pero no al revés. Puesto que él mismo asegura que buscó y llegó a conocer a los hombres más famosos de espíritu. Clemente de Alejandría, *Stromata* I, p. 357 Potter (p. 121 Sylb.): έγώ δέ τών κατ' έμεωυτόν ανθρώπων γήν πλείστην έπεπλανησάμην ίστορέων τά μήκιστα (lo más alejado) και αέρας τε και γέας πλείστας ειδον και λογίων ανθρώπων πλείστων έσήκουσα και γραμμέων ξυνθέσιος μετ' άποδέξιος ουδείς κώ με παρήλλαξε ούδ' ol Αιγυπτίων καλεόμενοι Άρπεδονάπται: συν τοισδ' έπί πάσι έπ' ετεα όγδώκοντα επί ξείνης έγενήθην [yo, entre mis contemporáneos, soy aquel que ha recorrido una gran parte de la tierra en pos de las cosas más remotas, he visto cielos y tierras en gran número y he escuchado a otros hombres de espíritu, además de aquellos otros a quienes los egipcios llaman Harpedonaptes, y he asistido a sus demostraciones, insuperables en lo que concierne a la composición de figuras geométricas; con ellos y con los demás sabios, permanecí en tierras extranjeras durante un período de casi ochenta años]. (Interpreto έπίπασι como «junto a todos ellos», Boeckh, *Inscr. Cret.* vol. II, p. 409, 18) «durante una vida de más de ochenta años». En todo caso, Clemente no relacionó la información del cómputo con la estancia en Egipto; puesto que, continúa él, επήλθε γάρ Βαβυλώνα τε και Περσίδα καΙ Α'ίγυπτον τοις τε μάγοις και τοις ίερεΰσι μαθητεύων [pues estuvo en Babilonia, Persia y Egipto, aprendiendo de los magos y de los sacerdotes]. De otro modo, έπί πάσι significaría «a todo esto»,

«además de ello». Doy por supuesto que lo escribió siendo ya octogenario, es decir, en el año 380. Suponiendo que se tratase de un fragmento del pequeño διάκοσμος, entonces la época troyana de Demócrito sería 380 + 730, es decir, 1100 a. C. Pero en aquel pasaje sólo se dice: «He estado en una tierra extraña junto a todos aquéllos durante una vida de ochenta años». Se suele suponer (Mullach, *Demócrito* 19) que π, que significa πέντε [cinco], fue cambiada por π', guarismo de 80; entonces dice Diodoro (I, 98) que Demócrito estuvo cinco años en Egipto. Hablando en esta ocasión de Anaxágoras, contaba también lo que dice Favorino en Diógenes Laercio (IX, 34 ss.), a saber, que Demócrito atacó duramente las doctrinas del origen y del νους [intelecto] y se comportó como un enemigo suyo. No sabemos nada de sus maestros, puesto que con Leucipo tenía una relación desconocida. Su pertenencia a la secta pitagórica parece una afirmación de Glauco de Reggio, un contemporáneo suyo (Diógenes Laercio IX, 38); pero ni en él ni en Empédocles hay algo que recuerde la *filosofía* pitagórica. El concepto de número no tenía para él el significado que para Filolao, su contemporáneo, con el que, según parece, comienza la *filosofía* pitagórica. Sobre su vida apenas hay algo atestiguado, salvo algunas leyendas. Largos viajes, vida austera, la consideración de sus ciudadanos y su capacidad de trabajo[36]. La opinión de que Demócrito se reía de todo es tardía. Soción, en Estobeo, *Florilegium* 20, 53; Horacio, *Epístolas* II, v. 194 y otros.— Demócrito es un gran escritor: Dionisio de Halicarnaso *(De compositione verborum* 24) le cita, junto a Platón y a Aristóteles, como un escritor ejemplar. Por su inspiración y su *omatum genus dicendi,* Cicerón le sitúa junto a Platón, *De oratore* I, II; en su *De divinatione* II, 64 es celebrada su claridad; Plutarco *(Sympos.* V, 7, 6) se

admira de su inspiración. Sobre la relación de sus escritos en Diogenes Laercio, véase Schleiermacher, *Ges. W.,* secc. 3, III, 193 ss., así como *Mi programa* de 1870, p. 22*. El pitagórico Trasilo estableció un orden de los escritos por tetralogías: 13 tetralogías que encierran cincuenta y seis libros; así, pues, lo mismo que Platón; aunque éste sólo escribió nueve. El conjunto de los libros se divide en cinco rúbricas: Demócrito sería comparado con el quintuple luchador (Diógenes Laercio IX, 37): ηθικά, φυσικά μαθηματικά, μουσικά, τεχνικά [ética, física, matemáticas, música, técnica]. Muchos motivos inducen a una nueva compilación de sus fragmentos. Tampoco está resuelto el problema de la pseudoepigrafía: Rose, por ejemplo, considera espurios todos los fragmentos sobre ética.

El punto de partida de Demócrito y Leucipo son las afirmaciones de los eleatas. Sólo que Demócrito parte de la *realidad del movimiento,* porque el pensamiento es movimiento. Este es en realidad el punto de ataque: «Hay movimiento, pues yo pienso; y el pensamiento tiene realidad». Pero si hay movimiento, también debe haber un espacio vacío; es decir, «el no ser es tan real como el ser», el ουδέν [la nada] no es nada menor que el δέν [algo][37]. En un espacio absolutamente lleno es imposible el movimiento. Razones: 1) El movimiento espacial sólo puede tener lugar en el vacío, puesto que lo lleno no podría contener dentro de sí a otro. Si dos cuerpos pudieran estar en el mismo espacio, entonces podrían estar dentro de infinitos cuerpos sin dificultad, y el cuerpo menor podría contener dentro de él el cuerpo mayor. 2) La rarefacción y la condensación sólo pueden explicarse por el espacio vacío. 3) El crecimiento sólo puede explicarse por el hecho de que el alimento entra en los intersticios vacíos del cuerpo. 4) Un recipiente lleno de ceniza contiene tanta agua como si estu-

viera vacío, de manera que la ceniza desaparece en los intersticios vacíos del agua. Por tanto, el no ser es — lo lleno, ναστόν [firme] (de νάσσω, «rellenar») = στερεόν [sólido]. Lo lleno debe caracterizarse de manera que no contenga en sí nada κενόν [vacío]. Si algo fuera divisible hasta el infinito, entonces ya no habría este algo, ya no existiría. Si debe haber algo lleno en general, es decir, que es, la división no debe ser infinita. Pero el movimiento muestra tanto el ser como el no ser. Si sólo hubiera no ser, no habría movimiento. De este modo, restan los άτομα [átomos]. El ente es la unidad indivisible. — Pero si estos entes deben actuar entre sí por choques, deben ser completamente *similares:* Demócrito sostiene, pues, lo que dice Parménides, que el όν absoluto debe ser igual en todos sus puntos. El ser no corresponde a un punto más que a otro. Si un átomo fuera algo que otro no es, sería un no ser, es decir, algo contradictorio. Sólo nuestros sentidos nos muestran las cosas con diferencias *cualitativamente* determinadas: νόμω γλυκύ, νόμω πικρόν, νόμω θερμόν, νόμω ψυχρόν, νόμω χροιή: έτεή δέ άτομα καI κενόν άπερ νομίζεται μέν είναι καI δοξάζεται τά αισθητά, ούκ έστι δέ κατά άλήθειαν ταύτα, άλλα τά άτομα μόνον και κενόν [por convención es lo dulce, por convención lo amargo, por convención lo caliente, por convención lo frío, por convención el color, pero en realidad sólo hay átomos y vacío. Con estas cosas se cree y se opina que existen las cualidades sensibles, pero en verdad no existen, sólo los átomos y el vacío]. También les llaman ίδέαι [formas] o σχήματα [figuras]. Todas las cualidades son νόμω [por convención] y se diferencian de los όντα [seres] sólo por la cualidad. Por tanto, todas las cualidades deben referirse a las diferencias cuantitativas. Sólo se diferencian por el ρυσμός (σχήμα) [configuración (figura)], δίαθιγή (τάξις) [orden], τροπή (θέσις) [posición]. A se diferencia de N σχήματι [por la figura], AN de NA τάξει [por el orden], Z de N θέσει [por la posición]. La diferencia esencial es la forma, y por tanto también los σχήματα [las figuras] por los que se dan las diferencias de tamaño y peso. Este corresponde a cada cuerpo en cuanto tal (como relación de masa de cada cantidad); como que todos los όντα

[entes] son del mismo tipo, este peso debe corresponder a todos los cuerpos de manera similar, es decir, similar peso a similar masa. Por tanto, el *όν* [ente] es descrito aquí como lleno, formado y pesado: los cuerpos coinciden con estos predicados. Tenemos aquí una diferencia que vuelve a aparecer en Locke: cualidades *primarias* que se corresponden con las cosas independientemente de nuestra representación, de modo que nuestro pensamiento no puede prescindir de ellas: extensión, impenetrabilidad, forma y número. Todas las demás cualidades son *secundarias,* producto del efecto de esas propiedades primarias sobre nuestros sentidos, como meras sensaciones añadidas a ellas: color, tono, gusto, olor, dureza, blandura, lisura, aspereza, etc. Se tienen en cuenta, pues, la contextura de las cosas, que es la acción de los nervios de los órganos sensibles.

Una cosa surge cuando se forma un complejo atómico y desaparece cuando éste se descompone; se transforma cuando varían la situación y la posición, o cuando una parte es sustituida por otra; crece cuando penetran nuevos átomos. Todo efecto de una cosa sobre otra es producto del choque de los átomos: la teoría de las ἀπορροαί [efluvios] contribuyó a explicar la separación espacial. En general, observamos que Demócrito se sirve de la doctrina de Empédocles: *éste* había reconocido el dualismo del tipo de movimiento en Anaxágoras y adoptado el efecto mágico; Demócrito se sitúa en el lado opuesto. Empédocles había establecido cuatro elementos: Demócrito se esforzó por caracterizarlos a partir de la homogeneidad de sus átomos. El fuego se compone de pequeños átomos redondos; en los demás elementos existe una mezcla de distintos tipos de átomos; los elementos se diferencian entre sí únicamente por la magnitud de sus partes; por lo cual el agua, el aire e incluso la tierra pueden surgir al diferenciarse los unos de los otros. Demócrito cree, con Empédocles, que sólo lo similar actúa sobre lo similar. La teoría del *κενόν* [vacío] estaba preparada por la teoría de los poros y de las ἀπορροαί [efluvios]. Lo que hay de común en Empédocles y Anaxágoras es el punto de partida de la realidad del movi-

miento. En Anaxágoras, las protomaterias ἄπειρα [indeterminadas]. Especialmente influyente, y ejerciendo su dominio sobre todas las ideas básicas, está, naturalmente, Parménides. Reaparece aquí su antiguo sistema, según el cual el mundo se compone de ser y no ser. Demócrito comparte con Heráclito la creencia incondicional en el movimiento: que todo movimiento presupone una oposición, que la lucha es el padre de todas las cosas.

De todos los sistemas antiguos, el de Demócrito es el más consecuente: implica la estricta necesidad en todas las cosas, sin lugar para saltos bruscos o extraños en la naturaleza. Es ahora cuando se supera completamente la concepción antropomórfica mítica del mundo, es ahora cuando se dispone de una *hipótesis* utilizable de manera estrictamente científica; como tal, el materialismo ha sido siempre de la mayor utilidad. Es la concepción más serena, puesto que parte de las propiedades reales de la materia, sin saltarse a la ligera las fuerzas más simples, como ocurría en el νους [intelecto] o en las causas finales de Aristóteles. La reducción de ese mundo de orden y utilidad, de las innumerables cualidades, a las manifestaciones de *una* fuerza genérica elemental, es un gran pensamiento. Al moverse según leyes generales, la materia genera, mediante una ciega mecánica, unos efectos que parecen responder al proyecto de una sabiduría superior. En Kant, *Allgemeine Naturgeschichte [Historia natural del cielo],* p. 48 edición Rosenkranz, puede leerse: «Admito una dispersión general de toda la materia del mundo y supongo en ella el caos absoluto. Contemplo la formación de la materia según las leyes establecidas de la atracción y su modificación según la repulsión de su movimiento. Tengo el placer de ver producirse una totalidad bien ordenada sin la ayuda de invenciones arbitrarias, bajo la disposición de leyes concretas del movimiento; una totalidad que es tan parecida a aquel sistema del mundo que tenemos ante nuestros ojos, que no puedo dejar de considerarlo como el mismo.— No intentaré justificar si la teoría de Lucrecio o la de sus predecesores Epicuro, Leucipo y Demócrito tienen gran similitud con la mía. Me parece que

en esto podría decirse simplemente: "¡Dadme sólo materia y os haré a partir de ella un mundo!"». Aconsejable la obra de Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus [Historia del materialismo].*

Demócrito se imaginaba la formación del mundo del siguiente modo: los átomos se agitan moviéndose eternamente dentro de un espacio infinito. Ya este punto de partida fue vituperado en la Antigüedad: el mundo se movería y se habría originado «por azar», *consursu quodam fortuito'* (Cicerón, *De natura deorum* I, 24). El «ciego azar» dominaría entre los materialistas. Se trata de una manera completamente afilosófica de expresarse; debe decirse causalidad sin fin, la ανάγκη [necesidad] sin intenciones finales; precisamente aquí no hay ningún azar, sino la más estricta legalidad, aunque no una legalidad de leyes racionales.

Demócrito deriva todo el movimiento a partir del espacio vacío y la gravedad[38]. Los átomos pesados tienen la tendencia a hundirse desplazando hacia arriba los átomos menores. Naturalmente, el movimiento originario es el que va hacia abajo. Una caída uniforme y eterno en la infinitud del espacio: su velocidad no puede ser detallada, puesto que no existe medida alguna en medio de la infinitud del espacio y la total uniformidad de la caída. La aparente quietud de la tierra se basa en el carácter general del movimiento (Epicuro). En sentido estricto no hay ni un arriba ni un abajo. Ahora bien, ¿cómo han llegado los átomos a hacer movimientos laterales, torbellinos, que dentro de esa regularidad se junten y se separen formas? Si todo cayera a igual velocidad, el resultado se asemejaría a una calma absoluta; a velocidades distintas, los átomos chocarían los unos con los otros, algunos rebotando, generándose de este modo un movimiento circular[39]. Diógenes

Laercio (IX, 31) lo describe con mayor exactitud. Por el torbellino, lo primero en confluir es lo similar. Cuando los que tienen el mismo peso no pueden, a causa de su cantidad, moverse de un lado a otro, entonces se agrupan los más ligeros en el vacío exterior, saltando al mismo tiempo, mientras que los demás permanecen juntos y se enredan entre sí, conformando una masa compacta. El movimiento hacia arriba lo denominó σους[40] [impulso]; la συμπλοκή [ligazón] de los átomos la denominó ἐπάλλαξις (entrecruzamiento, interpolación). Todo lo que se separa de la masa del cuerpo primitivo es un mundo: hay innumerables mundos. Han surgido, pero también están sometidos a la decadencia.— Un mundo particular surge del siguiente modo: mediante los choques de los átomos de diferente naturaleza se separa una masa en que las partes más ligeras son impulsadas hacia arriba; por el efecto coincidente de fuerzas contrapuestas, la masa comienza a girar y los cuerpos, impulsados hacia arriba, se almacenan desde fuera, como una especie de piel. La envoltura se enrarece cada vez más, mientras que las partes de la misma son conducidas hacia el centro por la acción del movimiento. A partir de los átomos del centro se forma la tierra, y a partir de los que ascienden hacia arriba se forman el cielo, el fuego y el aire. Desde allí se acumulan aleatoriamente las masas comprimidas; pero el aire que las envuelve está en un movimiento

violento de tipo atorbellinado; las partículas se secan en él paulatinamente y se inflaman por acción del rápido movimiento (estrellas). De este modo, las partes más pequeñas son empujadas hacia fuera desde el cuerpo terrestre por el viento y las estrellas, partes que, como el agua, confluyen en las profundidades. Así, la tierra va asentándose. Paulatinamente, ésta adquiere una posición fija en el centro del mundo: al principio, pues es pequeña y frágil, se mueve de un lado para otro. El sol y la luna son atrapados en una fase temprana de su formación por las masas que se agitan alrededor del núcleo terrestre y, de este modo, introducidas en nuestro sistema.

Origen de las criaturas *animadas.* La esencia del alma descansa en la fuerza vivificadora: ésta es la que mueve a las criaturas animadas. El pensamiento es un movimiento. Por tanto, el alma debe estar formada por la materia más móvil de los átomos más sutiles, lisos y redondos (de fuego). Estos corpúsculos de fuego se extienden por todo el cuerpo, el cual desliza un átomo animado entre cada dos átomos del cuerpo. Está en constante movimiento. Por su finura y movilidad aparece el peligro de que ellos mismos sean empujados desde el cuerpo por el aire envolvente. Contra ello nos protege la inspiración, que introduce continuamente nueva materia ígnea y animada, sustituyendo los átomos salidos que, situados en el cuerpo, impiden la salida por medio de una contracorriente. Si la respiración se interrumpe, el fuego interior se escapa. La consecuencia es la muerte. Lo cual no sucede en un instante; puede ocurrir que la actividad vital se regenere después de que se haya perdido una parte de la materia animada. *El sueño semejante a la muerte.* En el escrito περί των εν αδου *[De lo que hay en el Hades]* se trata del problema de πώς τον αποθανόντα πάλιν άναβιώναι δυνατόν; [¿cómo es posible que un muerto vuelva a la vida?]—En el hombre, lo esencial es el alma; el cuerpo es el recipiente del alma, un σκήνος [una envoltura]. Ahora bien, el calor y lo animado están extendidos por todo el mundo, especialmente en el aire, pues de lo contrario ¿cómo podríamos inspirar de él lo animado?

Teoría de la percepción sensitiva. Aristóteles *(De sensu,* c.

4) dice: πάντα τά αισθητά απτά ποιοϋσίν [todas las cosas sensibles se hacen tangibles], variedades del sentido del tacto, del άφή. El contacto no es inmediato, sino que está mediatizado por las άπορροαί [efluvios]. Estos efluvios penetran en el cuerpo a través de los sentidos y se extienden por todas las partes del mundo: surge así la representación de las cosas. Dos condiciones son necesarias para ello: primero, una cierta intensidad de la impresión; luego, una constitución adecuada del órgano afectado; sólo lo similar puede ser percibido por lo similar, nosotros percibimos las cosas con la parte de nuestro ser que tiene parentesco con ellas. Como consecuencia de ello, no todo lo que es perceptible es percibido por nosotros, porque no todo se adecúa a nuestros sentidos; además, podría haber seres con otros sentidos que los nuestros. Sobre la vista, Demócrito dice que de las cosas visibles emanan efluvios que guardan la forma de las mismas: se reflejan en el ojo. Pero puesto que el espacio entre los objetos y nosotros está lleno de aire, las imágenes emanadas no pueden alcanzar directamente nuestro ojo, sino que cuanto éste mismo toca es el aire que está movido por aquella imagen y es transformado en una impresión de la misma. Al mismo tiempo, de nuestro ojo emanan efluvios que modifican la imagen. Aristóteles, *De anima* I, 7: Δημόκριτος οίόμενος εί γένοιτο κενόν τό μεταξύ, όράσθαι άν ακριβώς καΐ el μύρμηξ έν τω ούρανώ εΐη [Demócrito considera que si el espacio intermedio estuviese vacío, podría verse con claridad hasta una hormiga en el cielo]. También los reflejos se explican por los efluvios. Por tanto, el ojo se representa las cosas tal como son.— En el sonido, un flujo de átomos emana del cuerpo sonoro y pone en movimiento el aire a su alrededor. En este efluvio de átomos se hallan juntos los átomos similares. Los sonidos penetran en todo el cuerpo, pero especialmente en el oído, mientras que las restantes partes del cuerpo dejan paso a unos pocos átomos que pueden ser percibidos.

La percepción y el pensamiento son lo mismo. Aristóteles, *De anima* I, 2: εκείνος μεν γάρ απλώς ταύτόν ψυχήν και νουν το γάρ αληθές είναι τό φαινόμενον. διό καλώς ποιήσαι τον "Ομηρον, ώς'Έκτωρ κείτ' άλλοφρονέων [pues ése (Demócrito) dice simplemente que el alma y el intelecto son lo mismo,

pues lo verdadero es lo que aparece. Por eso Homero se expresó bellamente al decir que Héctor yace pensando de otro modo] (no άφρονών [con la razón alterada], véase ώς φρονοϋντας και τους παραφρονοΰντας [así razonan los que razonan mal] {*Metafísica* IV, 5). Ambas cosas son modificaciones mecánicas de la materia animada: si las almas se trasladan por este movimiento a la temperatura correcta, entonces captarán correctamente los objetos, y el pensamiento es sano. Si, por causa del movimiento, se recalienta o se enfría en exceso, entonces imaginará algo incorrecto y enfermará.— Aparecen siempre aquí los titubeos propios del materialismo, porque intuye su propio πρώτον ψευδός [primera mentira].— Todo lo objetivo, lo extenso, lo activo, por tanto, todo lo material, que para el materialismo es el fundamento más sólido, consiste meramente en algo dado mediatamente, cuya existencia es enormemente relativa: está procesado por la maquinaria del cerebro e introducido en las formas del tiempo, espacio y causalidad, en virtud de las cuales es pensado como extenso en el espacio y efectivo en el tiempo. Ahora bien, a partir de este algo dado, el materialismo quiere derivar lo único dado inmediatamente: la idea. Es una gran *petitio principii:* de repente el último eslabón se aparece como el punto de partida del que ya dependía el primer eslabón de la cadena. Por ello, se ha comparado al materialista con el barón de Münchhausen, que, habiéndose sumergido con su caballo en el agua, tiraba de éste hacia arriba con sus piernas y estiraba su trenza hacia arriba. Lo absurdo está en el hecho de que adopta como punto de partida lo objetivo mientras que, en verdad, todo lo objetivo está condicionado por el sujeto cognoscente de múltiples maneras, desapareciendo completamente en consecuencia, si se prescinde del sujeto. En cambio, el materialismo es una hipótesis valiosa de relativa verdad, incluso después de descubierto el πρώτον ψευδός [primera mentira]: idea aliviadora para la ciencia natural cuyos resultados conservan, pues, *para nosotros,* la verdad, aunque no sea absoluta. Es precisamente nuestro mundo en cuya producción siempre estamos interviniendo.

§ 16. *Los pitagóricos*

Según el orden cronológico de Aristóteles, su filosofía debe situarse al final de todas las doctrinas existentes y antes de la doctrina platónica de las ideas. La *Metafísica* (13b) demuestra el extraordinario y variado desarrollo de las ideas fundamentales de los pitagóricos y su poder de influencia sobre todos los sistemas nuevos. Su origen es quizás algo más antiguo que el del atomismo, lo suficiente como para que ni Empédocles ni la atomística supieran nada de él. Lo primero ha llegado a conocerse por los tres libros del escrito de Filolao περί φυσέως *[Sobre la naturaleza],* posteriormente denominado con el nombre místico de Βάκχαι *[Bacantes].* Filolao era originario de Tarento y se encuentra en Tebas en las últimas décadas del siglo V. Casi contemporáneos de él fueron Lisis y Timeo. Eurito fue discípulo de Filolao. Con los discípulos de Filolao y de Eurito desaparece la escuela *científica,* según Aristoxeno (Diogenes Laercio VIII, 46), quien aún llegó a ver una parte de ella: Jenófilo, Fanton, Equécrates, Diocles, Polymnasto; de ellos, Equécrates aparece en el *Fedón.* Son más o menos dos generaciones. Boeckh, *Philolaus des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes* (Berlin, 1819). Schaarschmidt, *Die angebliche Schriftstellerei des Philolaus* (Bonn, 1864). Algunas afirmaciones particulares también han sido objeto de discusión por Zeller; todo ello por Valentin Rose.

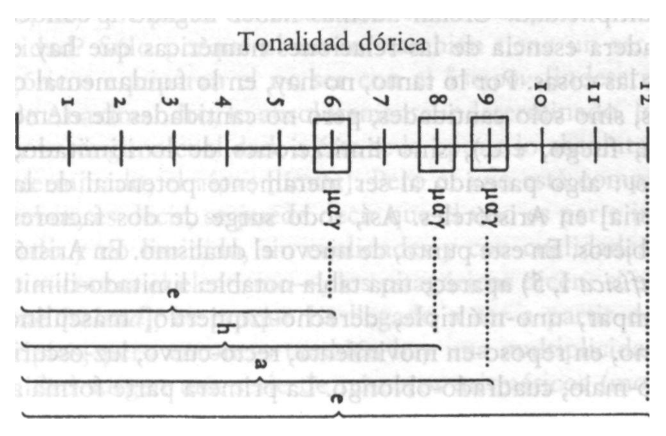
Para comprender los principios fundamentales del pitagorismo, hay que partir del eleatismo. ¿Cómo es posible la multiplicidad? Sólo porque el no ser también tiene un ser. Los pitagóricos equiparan el no ser con el ἄπειρον [indeterminado] de Anaximandro, lo absolutamente indeterminado, lo que no tiene ninguna cualidad: a éste se le opone lo absolutamente determinado, el πέρας [límite]. Pero el *uno* está compuesto de ambos, es decir, se puede decir que el uno es par e impar, limitado y no limitado, sin cualidades y con cualidades. Por tanto —contra el eleatismo—, los pitagóricos dicen: si el uno es ente *[seiend],* es porque ha llegado a ser a partir de dos principios; pero entonces también hay una multiplicidad; de la unidad surgen una serie de números aritméticos (monádi-

cos), y luego los números geométricos o las dimensiones (construcciones espaciales). Por tanto: la unidad es algo engendrado, por lo que la multiplicidad existe. Si se tiene el punto, las líneas, las superficies y los cuerpos, se tienen también los objetos materiales; el número es la auténtica esencia de las cosas. Los eleatas dicen: «No hay nada no ente *[nichts Nichtseiende];* por tanto, todo es una unidad». Los pitagóricos: «La unidad misma es el resultado de algo que es y no es y, por tanto, *hay,* en todo caso, lo no ente y también, pues, la multiplicidad».

Se trata, en primer lugar, de una especulación absolutamente extraña. A mí me parece que su punto de partida no es más que una *apología de la ciencia matemática* contra el eleatismo. Recordemos la dialéctica de Parménides. Aquí se dice que de la *unidad* (dando por supuesto que la multiplicidad no es) puede decirse: 1) la unidad no tiene partes ni es un todo; 2) por tanto, la unidad no tiene límites; 3) por tanto, la unidad no existe en ningún lugar; 4) la unidad no puede moverse ni reposar, etc. Y además: 1) como uno ente, resulta el ser y el uno, y por tanto la diversidad, por tanto múltiples partes y el número y la multiplicidad del ser, por tanto la limitación, etc. Aquí ocurre algo parecido: se ataca el concepto de la unidad existente como algo a lo que le corresponden predicados opuestos, esto es, como algo contradictorio consigo mismo, como algo absurdo. Los pitagóricos matemáticos creían en la realidad de las leyes descubiertas por ellos: les bastaba con que se afirmara la existencia del uno para, desde ahí, deducir la multiplicidad. Creían además haber llegado a conocer la verdadera esencia de las relaciones numéricas que hay entre todas las cosas. Por lo tanto, no hay, en lo fundamental cualidades, sino sólo cantidades, pero no cantidades de elementos (agua, fuego, etc.), sino limitaciones de lo ilimitado, del ἄπειρον: algo parecido al ser meramente potencial de la ὕλη [materia] en Aristóteles. Así, todo surge de dos factores, de dos objetos. En este punto, de nuevo el dualismo. En Aristóteles *{Metafísica* I, 5) aparece una tabla notable: limitado-ilimitado, par-impar, uno-múltiple, derecho-izquierdo, masculino-femenino, en reposo-en movimiento, recto-curvo, luz-oscuridad, bueno-malo, cuadrado-oblongo. La primera parte forma aquí:

limitado, par, uno, derecho, masculino, en reposo, recto, luz, bueno, cuadrado. La otra: ilimitado, impar, múltiple, izquierdo, femenino, en movimiento, curvo, oscuridad, malo, oblongo. Esto recuerda la tabla modélica de [Pitágoras] Parménides. El *ser* como luz tenue, cálida, activa; el no-ser como noche cerrada, fría, pasiva.

El punto de partida para la afirmación de que todo lo cualitativo consiste en mera cantidad descansa en la acusmática. Si se toman dos cuerdas de igual longitud y espesor y se les aplica diferentes pesos, se pone de manifiesto que los tonos pueden atribuirse a una determinada relación numérica. Luego coloqúese un puente móvil (μαγάδιον) debajo de una cuerda suelta, y ajústese la misma en dos posiciones distintas. Puesto que el puente divide la cuerda en dos mitades iguales, cada una de ellas da una octava más alta que la cuerda no dividida; si ambas partes se comportaban como 2,3 (λόγος ἡμιόλιος), entonces se oía la quinta δια πέντε — como 3,5 (ἐπίτριτος), la cuarta δια τέσσαρον. El instrumento recibe el nombre de κανών [monocordio]. Pitágoras debió dividir en doce partes las superficies resultantes bajo las cuerdas y obtuvo de este modo los números 6, 8, 9, 12 como medidas para la octava, la cuarta, la quinta y la prima, respectivamente. Puesto que la quinta es un tono completo mayor que la cuarta, Pitágoras también dedujo de su canon la relación numérica del tono completo (τόνος), 8,9 ἐπόγδοος λόγος:



De aquí se deducen los números sagrados: 1, 2, 3 y 4 contienen los intervalos consonantes o σύμφωνα, esto es, 1,2 octava, 2,3 quinta, 3,4 cuarta. Todas juntas formaban el τετρακτύς *[tetraktys].* Si se añaden las unidades contenidas en ellas, da por resultado el δεκας [la década]. Si a esos números se añaden todavía los números 8 y 9, que contienen el intervalo del tono de conjunto, resulta que 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 + 9 = 27. Los sumandos particulares, junto con la suma, dan el número sagrado de 7. Platón parte del número siete en la construcción del alma del mundo en el *Titúeo;* véase Westphal, *Rhytmik und Harmonik,* p. 64.

En realidad, la música proporciona el mejor ejemplo dé la creencia de los pitagóricos. Como tal, la música sólo existe en nuestros nervios auditivos y en nuestro cerebro: externamente, o *en sí* (en el sentido de Locke), la música consiste en meras relaciones numéricas, es decir, en primer lugar, según su cantidad, con relación al tacto; luego, según la cualidad, con relación a los grados de la escala tonal; por tanto, tanto en su elemento rítmico como en el armónico. En el mismo sentido, debe poder expresarse en meros números la esencia total del mundo, cuya imagen, al menos en parte, es la música. Y ésta es, en sentido estricto, la pertinencia de la química y de la ciencia natural: el continuar hallando fórmulas matemáticas de fuerzas absolutamente impenetrables. Nuestra ciencia es, en este sentido, pitagórica. En la química encontramos un punto de contacto entre el atomismo y el pitagorismo,, tal como Ecfanto debió iniciarlo en la Antigüedad.

De este modo, los pitagóricos han ideado en lo esencial algo muy importante: el significado del número y, por tanto, la posibilidad de una investigación totalmente exacta de los cuerpos físicos. En los demás sistemas fisicalistas, siempre se trataba de elementos y de sus interrelaciones. Las diversas cualidades debían surgir por composición o disolución; ahora, por fin, se habla de que las diversas cualidades descansan en diferencias de proporción. Pero aún quedaba un largo camino por recorrer entre la intuición de esta relación y su estricta realización. Hubo un tiempo en que bastaban las ana-

logias fantásticas. Aristóteles *(Metafísica* I, 5) lo indica así: «En la matemática, los números son, por su naturaleza, lo primero, y en los números creían hallar un conjunto de parecidos con lo que es y sucede, más que en el fuego, en la tierra y en el agua. De ahí que consideraran un determinado número de propiedades por la justicia, otro para el alma y la razón, un tercero para el καιρός [la medida conveniente]. También consideran que los cambios y las relaciones armónicas descansan en los números. Por tanto, como que reconocían en todas las cosas, según su naturaleza, una imagen numérica y tenían los números por lo primero en toda la naturaleza, supusieron que los números eran los elementos del ser y que la totalidad del mundo era armonía y número. Por ejemplo, ya que para ellos el número diez representaba la perfección y resumía la esencia de los números, también afirmaban que el número de cuerpos que se mueven en el cielo era diez: dado que sólo nueve son visibles*, supusieron la existencia de un décimo cuerpo, la Antitierra. Consideraban lo par y lo impar como elementos del número, ilimitado el primero, y el otro limita-

do, mientras que la unidad se compone de ambos, en cuanto que la unidad es a la vez limitada e ilimitada. De esta unidad surge el número y la totalidad del mundo está compuesta de estos números. Todos los números se dividen en pares (άρτιος) e impares, y todo número dado está dividido parcialmente en elementos pares y parcialmente en impares (rrεριστός). De aquí concluyeron que lo par y lo impar son las partes elementales de las cosas; luego equipararon lo impar con lo limitado y lo par con lo ilimitado, porque aquél pone un límite a la división y éste no. Por tanto, todo está compuesto de limitado e ilimitado. Para ellos, lo limitado y lo impar eran lo completo (como en el significado popular de los números impares). A los elementos impares también los llamaban γνώμονες *[gnómones];* un *gnomon* es aquel número que, añadido al cuadrado de otro número, resultaba de nuevo un cuadrado. Esto, no obstante, es la propiedad de todos los números impares: $1^2 + 3 = 2^2$; $2^2 + 5 = 3^2$; $3^2 + 7 = 4^2$. Al añadir números impares a la unidad surgen números totalmente cuadrados, es decir, números de *una* serie: $1 + 3 = 2^2$; $1 + 3 + 5 = 3^2$, etc.; frente a lo cual se logran números de distinto tipo en aquel otro sentido.— Ahora bien, como los pitagóricos percibían propiedades contradictorias, consideraban lo mejor como algo limitado e impar, y lo peor como limitado y par. Pero si las partes fundamentales de las cosas son cualidades opuestas, entonces se precisa la existencia de un lazo para que las cosas puedan surgir. Esto es lo que Filolao entiende por *armonía:* έστι γαρ αρμονία πολυμιγέων 'ένωσις και δίχα φρονεόντων σύμφρασις (la unidad de lo múltiple y la concordancia de lo que se percibe como discordante). Si en todo existe el elemento contrario, también la armonía está en todo. Todo es número, todo es armonía, pues todo número determinado es una armonía entre lo par y lo impar. Sin embargo, la armonía se caracteriza como octava. En la octava tenemos la relación de 1,2, la oposición originaria resuelta en armonía. En esta idea percibimos la influencia de Heráclito.

Como característica de su método comparativo hay que indicar que la justicia consiste en lo igual veces igual, es decir, el cuadrado; por eso se llama justicia al 4 o especialmente al 9

(el primer cuadrado impar). El número cinco (la combinación del primer número masculino con el primer número femenino) es llamado «matrimonio»; la unidad se llama «razón», porque es invariable; la dualidad, «opinión», por su variabilidad e indeterminación. Tal o cual concepto ocupa su lugar en tal o cual región del mundo; por ejemplo, la opinión ocupa la región de la tierra (porque la tierra ocupa el segundo lugar en la serie de los cuerpos celestes): el καιρός [la medida conveniente] en el sol (ambos expresados por el número 7). Los ángulos del cuadrado están consagrados a Rea, Demeter, Hestia y las divinidades telúricas, porque el cuadrado forma los ángulos del cubo, aunque Filolao cree que el cubo debe ser la forma básica de la tierra. El ángulo del triángulo está consagrado a las divinidades destructoras Hades, Dioniso, Ares y Cronos, porque el tetraedro delimitado por cuatro triángulos equiláteros es la forma esencial del fuego. Especialmente importante es el sistema *decimal.* Parece que en la Década estaban resumidas todas las fuerzas del número, porque a los pitagóricos les parecía que todos los números siguientes al diez eran repeticiones de los diez primeros números: la década es llamada grande, omnipotente, cumplidora de todas las cosas, iniciadora y guía de la vida divina y terrestre. Es lo perfecto: de ahí las enumeraciones decimales en las que la totalidad de lo real debe ser caracterizada (tabla de los objetos, sistema de los cuerpos del mundo). De la τετρακτύς se dice: παγάν αέναου φύσιος ριζώματ' εχουσαν [que tiene la fuente y las raíces de la naturaleza eterna]; se jura ού μά τον άμετέρα γενεδί παραδόντα τετρακτύν [no, por los dones que nos concede nuestra madre la *tetractys].* Aman ordenar las cosas en series de cuatro elementos, por ejemplo, Trasilo. La unidad es el primer número del que han surgido todos los demás números, por tanto, aquel en el que las propiedades opuestas también deben unificarse: άρτίω μεν γαρ προστεθεν ττεριττόν ποιεί, περιττψ δε άρτιον, *ο* ούκ αν έδύνατο, εϊ μή άμφοΐν ταιν φύσειον μετείχε [la unidad añadida al par da el impar, añadida al impar da el par, lo cual no podría hacer si no participara de la naturaleza de ambos]. Para la deducción de las dimensiones geométricas

identifican el uno con el punto, el dos con la línea, el tres con la superficie y el cuatro con los cuerpos sólidos. Pero con la figura creyeron que habían derivado lo corporal mismo. Ahora bien, su estructura elemental debería depender de la forma de los cuerpos. De los cinco cuerpos regulares, Filolao relacionaba el cubo con la tierra, el fuego con el tetraedro, el aire con el octaedro, el agua con el icosaedro y todos los elementos restantes con el dodecaedro, es decir, supuso que las partes más pequeñas de estas materia* distintas tenían esa forma concreta. El hecho de que las materias elementales sean *cinco* presupone que haya transcurrido un cierto período *después* de Empédocles, es decir, la influencia de Empédocles sobre Filolao. Los pitagóricos pensaban la cosmogonía de la siguiente manera: primero surge el fuego en el núcleo del universo total (al que llaman el uno o la mónada, el hogar del mundo, la guardia del reino de Zeus, etc.). De aquí deben haber salido las partes adyacentes del ἄπειρον y, por lo tanto, delimitándose y determinándose de este modo (traigo a la memoria el concepto anaximandriano del ἄπειρον [indeterminado]). Esta acción continúa incesantemente hasta que concluye el edificio del mundo (el fuego heraclitiano utilizado para hacer engendrar el mundo determinado a partir del ἄπειρον [indeterminado] de Anaximandro). Este edificio del mundo es una esfera (empedoclea o parmenidea) en el foco del fuego central; a su alrededor, diez cuerpos celestes trazan sus coros de oeste a este, en el punto más lejano del cielo de las estrellas fijas: primero los cinco planetas (Saturno, Júpiter, Marte, Venus, Mercurio); luego el Sol, la Luna, la Tierra; y en décimo lugar la Antitierra. El límite exterior está formado por el círculo de fuego. La Tierra se mueve alrededor del fuego central y la Antitierra entre ambos, de manera que la Tierra muestra siempre la misma cara a la Antitierra y al fuego central; y por eso nosotros, que habitamos en la otra parte, no podemos percibir los rayos del fuego central de manera inmediata, sino sólo mediatizados a través del Sol. Los pitagóricos pensaron que la forma de la Tierra era esférica, lo cual era un progreso astronómico enormemente significativo, mientras que con anterio-

ridad se suponía que la Tierra estaba en reposo y que el cambio de las horas del día se desprendía del movimiento del Sol; tenemos aquí un intento de explicación de las horas por el movimiento de la Tierra. Si se abandonaba la idea del fuego central, si se mezclaba la Tierra con la Antitierra, entonces la Tierra se movía sobre su propio eje. Copérnico debió tomar sus ideas fundamentales de Cicerón *(Académica* II, 39) y de Plutarco *(De placit. Philos.* III, 13) (sobre Filolao).

Una consecuencia del movimiento de los astros es la doctrina de la *armonía de las esferas.* Todo cuerpo que se mueve con rapidez produce un tono de sonido. Los astros conforman una octava o, lo que es igual, una armonía. Por tanto, no es una armonía en el sentido nuestro, sino una cuerda afinada del antiguo heptacordio. Más bien no hay «armonía» si todos los tonos de la octava suenan a un tiempo. Que nosotros no podamos oírlos era explicado así por los pitagóricos: a nosotros nos sucede lo mismo que a los moradores de una fragua, que escuchan el mismo ruido desde que nacen sin llegar nunca a percibir su existencia en el silencio. Es cierto que, originalmente, esta idea sólo se refería a los planetas, puesto que de otro modo habrían resultado diez tonos; pero, según el heptacordio, sólo siete corresponden a la armonía. Lo que los ojos ven cuando observan los astros es lo que escuchan los oídos con el acorde de las tonalidades.— El fuego del círculo tenía la función de mantener unido el mundo; por eso, ellos lo llamaban ανάγκη [necesidad]. Boeckh ha demostrado que se referían a la Vía Láctea. Más allá del círculo de fuego está el ἄπειρον [lo indeterminado]. Arquitas había preguntado si en el límite del mundo podía extenderse un trazo o una vara; pero si esto fuera posible, entonces debería existir algo exterior, es decir, un σώμα ἄπειρον [cuerpo indeterminado] y un τόπος [espacio], lo cual es lo mismo. Una segunda razón: si se da un movimiento, entonces, para que los cuerpos en movimiento creen un espacio, otros deben traspasar los límites de la totalidad del mundo: el mundo debería agitarse (κυμαίνει τό όλον).

Con los pitagóricos se abandona por primera vez el concepto de arriba y de abajo del mundo, más bien creen en un

alejamiento mayor o menor del centro. Lo que yace cerca del centro lo llamaban derecho, y lo que está alejado de él lo llamaban izquierdo; es decir, el movimiento de los cuerpos celestes tiene lugar de oeste a este. El centro ocupa el lugar de honor en la parte derecha de los cuerpos del mundo. Los pitagóricos consideraban las regiones superiores del mundo como las más perfectas y diferenciaban el círculo exterior del fuego del círculo de los astros y, entre éstos, los supralunares de los sublunares: ολυμπος [Olimpo] es el recinto más exterior, κόσμος [cosmos] el cielo estelar y Urano la región inferior. En la primera región, los elementos se encuentran en toda su pureza (es decir, lo limitado y lo ilimitado); la segunda región es el lugar del movimiento ordenado y la tercera, el del devenir y el del perecer.— Cuando las estrellas vuelvan a ocupar exactamente el mismo lugar, entonces volverán a aparecer no sólo las mismas personas, sino también las mismas acciones.

Poco hay que decir del alma y de la teoría del conocimiento. Filolao atribuye la naturaleza física al número cinco; la animación al seis; la razón, la salud y το ύπ' αύτοϋ λεγόμενον φως [lo que se denomina propiamente la luz] al siete; el amor, la amistad, la inteligencia y la inventiva al ocho. También la frase famosa de que el alma es una armonía, es decir, la armonía del cuerpo. La razón tiene su asentamiento en el cerebro, la vida y la sensación en el corazón, la ρίζωσις y la άνάφυσις (enraizamiento y germinación) en el ombligo, y la procreación en los órganos sexuales. En lo primero yace el germen del hombre, en lo segundo el del animal, en el tercero el de las plantas, en el cuarto el de todos los seres. No hay saber posible sin los números. Estos no admiten el error. Son los únicos que permiten reconocer las relaciones de las cosas. Todo debe ser limitado o ilimitado, o las dos cosas a la vez, si bien nada sería cognoscible sin la limitación.

Sobre la cuestión del parentesco de la filosofía pitagórica, hallamos en primer lugar el antiguo sistema de Parménides, que hizo surgir todas las cosas de una dualidad de principios. Luego el άπειρον [indeterminado] de Anaximandro, movido y limitado por el fuego de Heráclito. Pero, evidentemente, se trata sólo

de filosofemas auxiliares: su origen es el conocimiento de la analogía de los números con el mundo, un punto de vista totalmente original. Para defenderla de la doctrina eleática de la unidad, tuvieron que crear el concepto de número, incluso el del uno. Aquí tomaron la idea heraclitiana del πόλεμος [la guerra] como padre de todas las cosas y de la armonía como unificadora de las cualidades contrarias. Parménides llamó a este mismo poder Αφροδίτη [Afrodita]. Ésta simbolizaba la relación del origen de todas las cosas en la octava. Los dos elementos contrapuestos de los que surge el número los descomponían en pares e impares. Los pitagóricos identificaban estos conceptos con términos ya adoptados en filosofía. Llamaban ἄπειρον [indeterminado] a lo par; éste es el mayor avance que realizaron, sólo porque los γνώμονες *[gnómones],* los números impares, daban origen a una serie limitada de números: los números cuadrados. Con ello establecieron un puente con Anaximandro, que aquí aparece por última vez. Pero identificaban lo limitado con el fuego heraclitiano. Ahora, su tarea consistía en disociar lo indeterminado en meras relaciones numéricas concretas. En esencia, se trata de una fuerza *calculadora:* si se hubiera adoptado la expresión heraclitiana del λόγος, hubieran entendido por λόγος la *proportio* (es decir, la creación de proporciones que establecen un límite o πέρας). *El pensamiento fundamental es: la materia, pensada sin ninguna cualidad, sólo será aquella cualidad determinada por medio de relaciones numéricas.* Así se respondió al problema de Anaximandro. El devenir cobró la apariencia de cálculo. Esto recuerda la sentencia de Leibniz *(Epistolarum collectio Korthof,* ep. 154): la música es un *exercicium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi* [un ejercicio aritmético oculto nacido de un espíritu calculador]. Lo cual también podrían haberlo dicho los pitagóricos del mundo, aunque no *lo que* propiamente realiza el cálculo.

§17. *Sócrates*

Demócrito nació en la Olimpiada 80, por lo que era unos diez años más joven que Sócrates. Diogenes Laercio (II, 44)[41] dice explícitamente de él que, *según Apolodoro,* nació en el cuarto año de la Olimpiada 77, el sexto día del mes de Targelión, ότε καθαίρουσι την πόλιν Αθηναίοι [cuando los atenienses purificaban su ciudad] (por tanto, en el undécimo mes del gobierno del arconte). Diógenes Laercio *(ibid.)* dice que Sócrates murió en el primer año de la Olimpiada 95, γεγονώς ετών έβδομήκοντα. καΐ ταϋτά φησι και Δημήτριος ό Φαλερεύς [habiendo llegado a la edad de setenta años. También Demetrio de Falero dice esto] (bajo el arcontado de Laques, finales de Targelión, undécimo mes), es decir, que en Targelión del 399 cumplió setenta años; según Apolodoro nació en el 468. Yo confío tanto en él como en su hombre de confianza, Demetrio (αναγραφή τών αρχόντων *[Listado de los arcontes]Y*. Polémica contra un añadido suyo en Boeckh, c. 1, II, p. 321, C. F. Hermann *(Platos Philosophie,*

p. 666) y Ueberweg, p. 86. Éstos parten de Platón *(Apología de Sócrates* 17d), donde se dice que Sócrates ἔτη γεγονώς πλείω ἑβδομήκοντα [alcanzó una edad superior a setenta años], con lo cual debió haber nacido antes del 469. Además, en *Critón* 52 las leyes de Atenas dicen así: «Durante setenta años, Sócrates, fuiste libre para abandonar Atenas mientras no estabas satisfecho con nosotros». También esto conduce a una edad *superior* a setenta años. Así, pues, habría que aceptar que en la Olimpiada 77 tuvo lugar su primer o su segundo año de nacimiento. Luego se dice que Sócrates y Parménides coincidieron en las grandes Panateneas; según Sinesio, Sócrates debía contar con veinticinco años en el tercer año de la Olimpiada 83, por lo que debió nacer en el segundo año de la Olimpiada 77. De este último argumento no hay nada que decir. El segundo, de Critón, habla de setenta años, mientras que el primero es la exageración de un informe apologético. ¡Cómo prevalece el testimonio de Platón sobre el de Demetrio! El valor de Apolodoro estriba precisamente en el hecho de que la expresión γεγονώς puede ser estrictamente comprobada: setenta años significa que acababa de celebrar su sexagésimo noveno cumpleaños y comenzaba el septuagésimo. Los veinticinco días que vivió en el año 70 responden al año 70: *el año incompleto se cuenta como completo.*

Su padre, Sofronisco, era del *gens* de los dedalidas; su madre era Fenarete, una comadrona. Se diferencia de todos los primeros filósofos por su origen plebeyo y su pobre formación. Fue siempre enemigo de toda cultura y de todo arte, así como de la ciencia natural. Consideraba la astronomía como un conjunto de secretos divinos cuyo estudio era una locura; además, consideraba una insensatez servirse del conocimiento de los cuerpos celestes para viajar por tierra o por mar, así como para orientarse en la noche. Todo lo que no fuera poner este conocimiento al alcance de los pilotos y vigías sería el despilfarro de un tiempo valioso. La geometría sólo es necesaria en la medida en que cada cual se sirve de ella para guiarse a la hora de comprar, de vender o de dividir la tierra —un hombre con sentido común no necesita maestros

para ello—, pero es burda y carente de valor si desembocaba en el estudio de las figuras matemáticas. Sócrates arrumbaba la totalidad de la física[43]: «¿Piensan estos investigadores que, conociendo suficientemente las relaciones humanas, empiezan a mezclarse en las cosas divinas? ¿Piensan que estarán en situación de provocar viento o lluvia a su voluntad, o quieren sólo satisfacer una ociosa curiosidad? Deberían recordar que los grandes hombres también discrepan en sus resultados y que emiten opiniones como si fueran dementes». Sócrates nunca aprendió física, pues lo que Platón cuenta en *Fedón (97a* ss., etc.) sobre su estudio de Anaxágoras es, en todo caso, la historia del desarrollo del mismo Platón. Tampoco apreciaba el arte, del que sólo comprendía su aspecto práctico y utilitario, perteneciendo a los que menosprecian la tragedia. Así lo dice Aristófanes en *Las Ranas* 1491: Χαρίεν ούν μη Σωκράτει | παρακαθήμενον λαλειν | άποβαλόντα μουσικήν | τά τε μέγιστα παραλιπόντα | της τραγωδικής τέχνες. | το δ' επί σεμνοΐσιν λόγοισι | και σκαριφησμοισι (σκαριφησμος una silueta imperfecta) λήρων | διατριβήν άργόν (ocio activo) ποιεΐσθαι | παραφρονοϋντος ανδρός («es para tipos descabellados») [no le complace sentarse junto a Sócrates para hablar, alejándose del arte de las Musas y desatendiendo lo que es máximo en el arte de la tragedia. Es propio de un insensato perder el tiempo con discursos ridiculamente solemnes con picoteos gallináceos y sutilezas hueras]. La poderosa educación espiritual y anímica a través de la poesía era para Sócrates mucho menos preferible que el ejercicio de la filosofía: por eso vence Esquilo y Eurípides fracasa.

Sócrates es un plebeyo, es un inculto, y nunca recuperó como autodidacto las clases perdidas de juventud. Además, es específicamente desagradable y, como él mismo dijo, dotado por la naturaleza de las pasiones más vehementes. Nariz chata, labios gruesos, ojos saltones: Aristoxeno (cuyo padre, Es-

píntaro, era conocido de Sócrates) informa de su tendencia a la irascibilidad. Sócrates es un autodidacto ético; su interior irradia un flujo de moral, una enorme fuerza de voluntad dirigida hacia una reforma ética. Este es su *único* interés: *'όττι* τοι *kv* μεγάροισι κακόν τ' αγαθόν τε τέτυκται [tanto el bien como el mal que ocurren en las casas]. Pero lo destacable es el *medio* de esta reforma ética, que también perseguían los pitagóricos. Pero este medio, la επιστήμη, caracteriza a Sócrates. El *conocimiento* como camino para la virtud diferencia su talante filosófico; la *dialéctica* como única vía, los επαγωγικοί λόγοι [discursos inductivos] y el όρίζεσθαι [la definición]. La lucha contra el placer, los dioses, la cólera, etc. se dirige hacia una άμαθία [ignorancia] de base. El es el primer filósofo de la *vida* y todas las escuelas que parten de él son fundamentalmente filosofías de la vida. ¡Pero una vida dominada por el pensamiento! El pensamiento que está al servicio de la vida; mientras que, en todos los primeros filósofos, la vida servía al pensamiento y al conocimiento; aquí, el objeto es la vida correcta; allí, el conocimiento superior. Así, la filosofía socrática es absolutamente *práctica:* es enemiga de cualquier conocimiento que no esté relacionado con consecuencias éticas. Es válida *para todos* y es popular, pues considera que la virtud es enseñable. No apela al genio o a las fuerzas elevadas del conocimiento. Hasta entonces habían bastado las sencillas costumbres vigentes y las prescripciones religiosas: la filosofía de los Siete Sabios era la única moral práctica, expresada en fórmulas, respetada y vivida en toda Grecia. Ahora irrumpe la disolución de los instintos morales: sólo el conocimiento puro debe ser útil; pero, con él, el hombre también posee la virtud. Ésta es la auténtica creencia socrática: que el conocimiento y el comportamiento moral coinciden. Ahora, la inversión de esta frase es enormemente revolucionaria: donde no hay conocimiento puro se halla τό κακόν [el mal]. Sócrates se convierte aquí en *crítico* de su tiempo, pues investiga cómo su época actúa por turbios impulsos o por el conocimiento. De este modo se manifiesta el resultado democrático por el que los trabajadores más bajos están por encima de los estadistas,

oradores y artistas de su tiempo. Tomemos a un carpintero, a un calderero, a un comerciante o a un cirujano, y comprobaremos sus conocimientos técnicos: Sócrates se está refiriendo a la gente de la que se ha tomado los instrumentos con los que enseña. Además, ¿qué es la justicia? ¿Qué es la piedad? ¿Qué es la democracia? ¿Qué es una ley? Cada cual tiene su opinión. Sin embargo, Sócrates sólo encuentra tinieblas y ἀμαθία [la ignorancia]. Sócrates desempeña el papel de maestro, pero convence a sus interlocutores esporádicos de su propia falta de inteligencia. Su siguiente exigencia era, pues, obtener una definición del ámbito político-social; su procedimiento, dialéctico o epagógico. El mundo de las ανθρώπινα [cosas humanas] le parecía un mundo de ἀμαθία [ignorancia]: había palabras, pero ninguna idea junto a ellas. Su deseo era ordenar este mundo, en la idea de que, si estuviera ordenado, el hombre no podría vivir sino conforme a la virtud. El fin de todas sus escuelas es una doctrina del bien moral, es decir, una especie de aritmética o geodesia del mundo ético. Toda la filosofía antigua pertenece aún al tiempo en que los instintos éticos eran inquebrantables: la eticidad helénica se respira en Heráclito, Anaxágoras, Demócrito, Empédocles y, por supuesto, en las diferentes formas de la vida helénica. Ahora recibimos una investigación puramente humana de la ética basada en presupuestos científicos: la ética es *buscada.* Para los filósofos antiguos ya estaba ahí, como un aliento vital. Esta ética buscada, meramente humana, se enemista primero con las *costumbres* tradicionales de la ética; la costumbre debe de nuevo disolverse en un acto de conocimiento. Debe decirse también que, para esta época de disolución, la ética socrática se correspondía con su propio fin: los hombres mejores y más reflexivos vivieron sólo conforme a una ética *filosófica.* Brota, pues, de Sócrates una corriente ética; en ella, él mismo es profeta y sacerdote. Sócrates tiene el sentimiento de una misión.

Evidentemente, el punto más importante de la vida de Sócrates es cuando el entusiasta Querefonte recibe en Delfos la respuesta. En *Apología de Sócrates* 21a, Sócrates se ofrece para enseñar el testimonio del hermano de Querefonte, para

mostrar la realidad de esta pregunta y de su respuesta ήρετο γαρ δή εϊ τις έμοϋ εΐη σοφώτερος: άνειλεν οϋν ή Πυθία μηδένα σοφώτερον είναι; [preguntó, pues, si había alguien que fuera más sabio que yo; respondió, entonces, la pitonisa que no había nadie]; y después τί ούν ποτε λέγει φάσκων έμή σοφώτατον είναι [¿qué quiere decir afirmar que yo soy el más sabio?]; el verso está indicado en Diógenes Laercio II, 37 como περιφε-ρόμενο ν ανδρών απάντων Σωκράτης σοφώτατος [haciendo saber que Sócrates es el más sabio de todos los hombres] (pasajes en G. Wolff, *De Porpbyrii ex oraculis philosophia,* pp. 76-77). Más exactamente en Platón, *Apología de Sócrates* 21a, escolio: χρησμός περί Σωκράτους δοθείς Χαιρεφώντι τω Σφηττίω σοφός Σοφοκλής, σοφώτερος δ' Ευριπίδης, ανδρών δ' απάντων Σ.[ωκράτης]. σ.[οφώτατος] [la respuesta de Sócrates dada a Querefonte: sabio es Sófocles, más sabio es Eurípides, Sócrates es el más sabio] (Aristófanes, *Las Nubes,* 144, escolio). (Naturalmente, el anapesto en segundo lugar es falso: éste comienza con Σοφοκλής σοφός, σοφώτερος-); ya Apolonio Molón (s. I a. C.) discute su autenticidad. Nombres propios anapésticos (Porson)<;> en *Las Nubes* 89, e indudablemente también en el segundo y en el primer pie. Los yambos eran necesarios para ambos tipos de nombre.— Gran vergüenza y lamentable confusión; por fin, Sócrates resuelve medir la sabiduría de los demás con la suya propia. Elige a un estadista famoso por su sabiduría y le pone a examen con algunas cuestiones. Descubre que la supuesta sabiduría del hombre no es tal. Intenta mostrar al político cuánto le falta para alcanzar la sabiduría. Pero esto fue imposible, pues lo único que lograba era hacerse fmás odioso. «Ni él ni yo sabíamos qué era lo bueno y lo deseable; pero la diferencia era que él creía saberlo, mientras que yo era consciente de mi ignorancia. De este modo, yo era más sabio que él, puesto que estaba libre de este error capi-^_ tal.» Repite esta experiencia primero con estadistas y oradores y luego con poetas y artistas. Reconoce ότι ού σοφία ποιοειν ά ποιοειν, άλλα φύσει τινί και ένθουσιάζοντες, ώσπερ οί θεομάντεις και οι χρησμωδοί. και γαρ οΰτοι λέγουσι μέν πολλά και καλά, 'ίσασι δέ ουδέν ων λέγουσι [que obraban lo que que obraban no

por sabiduría, sino por cierta naturaleza y en estado de entusiasmo, como los adivinos y los profetas. Y ciertamente dicen muchas y buenas cosas, pero no saben nada de lo que dicen]. Luego señala que ellos, a causa de sus poemas, creen que forman parte de otro tipo de hombres más sabios. Luego, Sócrates se dirige a los artesanos, pero con mayor satisfacción. Estos saben más que él, son más sabios que él. Sólo que también adolecen de un error fundamental: se creen sabios en algo distinto, puesto que todos están bien informados de su profesión. Este error compensaba con mucho sus habilidades.— Así, llega a la creencia de que Apolo quiso decir que la sabiduría humana es de poca importancia; el que está convencido de la futilidad de su sabiduría es realmente el más sabio. Como consecuencia de ello, Sócrates vive en una gran indigencia, odiado por doquier. Hasta su muerte, desea perseverar en cumplir su misión de filósofo e investigador, siendo vuestro amonestador, como si os pusiera un freno en la nuca. Si me condenáis, lo pagaréis. Por mi parte, el silencio sería una desobediencia contra el dios. La mayor felicidad de que puede apropiarse un hombre es hacer explicaciones sobre la virtud y otras cosas.— La vida, sin estas investigaciones, no es en absoluto una vida. Sócrates siente qué increíble y extraño suena todo esto.— El conocimiento como camino de virtud; pero no como un erudito, sino como un dios convincente θεός ώv τις ελεγκτικός [siendo un dios digno de investigar] Platón, *Sofista* c. 1, yendo de aquí para allá poniendo a examen a los demás. La búsqueda de la sabiduría se muestra como búsqueda de los σοφοί [sabios], en relación con la ιστορία [investigación]; mientras que la sabiduría heraclitiana aparece como lo más pernicioso ή άμαθία αύτη ή έπονείδιστος ή του οϊεσθαι *α* ούκ οιδεν [la ignorancia más censurable es la de creer saber lo que no se sabe] *(Apología de Sócrates* 29b). Según Jenofonte *(Memorables* III, 9, 6) τό δέ άγνοεῖν εαυτόν και *α* μή τις οίδε δοξάζειν και οϊεσθαι γιγνώσκειν, εγγυτάτω μανίας έλογίζετο είναι

ι [Consideraba que desconocerse a sí mismo y opinar sobre lo que no se sabe creyendo que se conoce era lo más próximo a ^la locura].

Ahora entendemos la polémica contra los *sofistas:* se trataba de la actitud atrevida de un individuo. Grote (vol. 4, cap. 67) ha dado explicaciones sobre los sofistas. Según las ideas al uso, conformaban una secta detrás de la cual se ocultaba una clase, un estamento. Según la opinión común, los sofistas divulgaban doctrinas desmoralizantes («principios sofísticos»). Para Grote, los sofistas eran maestros de las costumbres corrientes, no estando ni por encima ni por debajo del nivel de su tiempo. Según la opinión común, Platón y sus seguidores fueron los maestros autorizados, el «clero establecido» de la nación griega, y los sofistas sus antagonistas. Para Grote, los sofistas eran el clero y Platón el disidente— el socialista que atacó a los sofistas (como atacó a los poetas y a los estadistas), no como a una secta particular, sino como a una clase existente de la sociedad. Para la masa inculta, Sócrates era un sofista más; la moral ingenua no precisa en absoluto maestros; para ella, el mejor maestro era algo chocante. Aquí la tragedia y la comedia eran suficientes; éste es el punto de vista de Aristófanes. Aristófanes echa sobre Sócrates una luz escrutadora: en él se hallan rasgos de los sofistas y de Anaxágoras.— Pero se diferencia por el hecho de que los sofistas corresponden perfectamente a las necesidades, ya que cumplen lo que prometen; en cambio, nadie podría decir por qué enseña Sócrates excepto él mismo. Su procedencia ponía de manifiesto el sentimiento de ἁμαθία [ignorancia], exasperaba a los hombres y los convertía en deseosos de conocimiento. Se sentían como afectados por la picadura de un gimnoto. Propiamente, Sócrates sólo estaba preparando la lección, en un intento por reconducir a su época de la ἁμαθία [ignorancia]. Todo el torrente del saber discurrirá por este cauce trazado por él. El abismo abierto por él engulle todos los movimientos filosóficos anteriores. Es asombroso ver cómo todo esto desemboca progresivamente en el mismo cauce. Sócrates odiaba cualquier *relleno provisional de este abismo.* Por eso odiaba a los ingenuos representantes de la cultura y de la ciencia, los sofistas; si la ilusión de la σοφία es como una μανία [locura] las doctrinas de esta sabiduría ilusoria serán a su vez delirantes. En su

lucha contra ellos, Sócrates fue incansable. En este sentido, tenía en su contra toda la cultura griega; es muy indicativo ver cómo Sócrates, enfrentado a ella, nunca da la impresión de un pedante. Sus medios son la ironía en el papel de un aprendiz que hace preguntas, un arte progresivamente cultivado con gran ingenio. Luego, el método indirecto, circundante, con interés dramático; luego, una voz enormemente atractiva; y, por fin, lo excéntrico de su fisonomía silénica. Su manera misma de expresarse tenía un dejo de repelente y plebeyo. El testimonio de Espínt^tro (Aristoxeno, fr. 28, en Müller): **OIL** ού πολλοίς αυτός γε πιθανωτέροις έντετυχηκώς ε'ίη. τοιαύτην είναι την τε φωνήν καΐ το στόμα καΐ τό έπιφαινόμενον ήθος καΐ προς πασι τε τοις είρημένοις τήν τοΰ είδους ιδιότητα [que nunca había conocido a nadie tan capaz de persuadir; su voz, su boca, e incluso su carácter extravagante se asociaban a la perfección con lo que él decía]. Cuando se le concedía una buena disposición, surgía un verdadero encantamiento, una especie de sentimiento de esclavitud *(Memorables* IV, 2; Platón, *Banquete* 39), de extrema vergüenza y, entonces, como consecuencia de ello, una preñez de buenos pensamientos. La μαιευτική τέχνη [técnica mayéutica] colabora en el alumbramiento y verifica perfectamente que el recién nacido, si está mutilado, sea arrojado con la dureza de una nodriza licurga.

En cambio, poco a poco, Sócrates se había ido acumulando una gran hostilidad: numerosos enemigos personales, padres indignados por sus hijos y muchas calumnias, de modo que Sócrates dice *(Apología* 28a): καΐ τουτ ' εστίν ό έμή αίρήσει, έάνπερ αίρη — ού Μέλητος ουδέ "Ανυτος άλλ' ή των πολλών διαβολή και φθόνος [y esto es lo que me va a juzgar, si soy juzgado: no Meleto o Anito, sino la calumnia y la envidia de muchos]. La elevada posición de sus enemigos comportaba un peligro mayor. ¡La sorprendente liberalidad de Atenas y de su democracia: soportar tal misión durante tanto tiempo! Allí se consideraba sagrada la libertad de expresión. La investigación y la muerte de Sócrates poco demuestran contra esta afirmación general. Anito estaba enfurecido a causa de su hijo, porque, además, consideraba a Sócrates como educador de Alcibíades y

Critias. Meleto ha sido imitado como poeta, Licón como orador, Sócrates (decía Anito) enseñó a la gente joven el desprecio de su constitución política vigente (como ejemplo, Alcibíades, el más rapaz de los Treinta y el insulto a la democracia). Y enseñó a la juventud las tinieblas de su propia sabiduría y la práctica de ofender a los padres. Además, Sócrates solía interpretar perjudicialmente los pasajes de los mejores poetas. Después, la introducción de nuevas deidades y el descuido de las antiguas (ασέβεια [impiedad], como Anaxágoras^el demonio preventivo). Sócrates, como informa Jenofonte *(Memorables* IV, 8, 4), creyó desde el principio en su juicio; no se preparó (impedido por su δαίμων [genio]). Creía que era el mejor momento para morir; si hubiera vivido más tiempo, la edad le hubiera incapacitado de su ritmo habitual. Y, por lo tanto, la creencia de dar una doctrina impresionante que conseguiría con la muerte. Así debe considerarse su imponente discurso de defensa: Sócrates habla ante la *posteridad.* ¡Qué indicativa es la mayoría pírrica con la que fue condenado! De quinientas cincuenta y siete personas, seis o siete más de la mitad. Probablemente ellas sintieron todo el aguijón de la ofensa al tribunal. En *Memorables* IV, 4, dice Jenofonte expresamente: «Los jueces le hubiesen absuelto con facilidad sólo con que hubiese hecho lo mismo con una conducta más mesurada». Sócrates ha atraído intencionadamente sobre sí la acusación.— La imposición de la pena queda determinada por una sentencia especial de los jueces: el fiscal nombra primero la pena que se le imputa; en este punto Sócrates adopta un tono aún más soberbio y recomienda que se le alimente en el Pritaneo. Se le impone la multa de *una* mina; Platón y sus amigos le ofrecen y le garantizan treinta minas. Si hubiera pagado esas treinta minas, hubiera sido absuelto. Pero el tribunal se sentía profundamente herido. Sócrates sabía lo que hacía: quería la muerte. Tenía la gran oportunidad de mostrar su predominio sobre el temor y la debilidad, así como la dignidad de una misión divina. Grote afirma que la muerte se le llevó con una magnificencia y una gloria tan grande como la del sol tropical en el crepúsculo. Los instintos se han superado; la *claridad* espiritual rige la vida y elige la muerte; todos los sistemas morales de la Antigüedad se esfuerzan

entonces nacido en Ol. 74 (480)   según Apolodoro
muerto en OÍ. 102 o 101 (¿410?)

¿De dónde proviene la división entre φιλοσοφία ιωνική [filosofía jónica] ε'Ιταλική [itálica]?

Final en Crisipo, Epicuro, Cletómaco, Teofrasto.

Diógenes Laercio II, 2: άκμάσαντά πη μάλιστα κατά Πολυκράτη [llegó a su madurez casi al mismo tiempo que Policrates] frente a Bergk, 48-50.

Las relaciones entre los discípulos de Simplicio no siguen a Teofrasto.

Lo único positivo, que Parménides άκουσα ι [escuchó] a Anaxágoras, no está en él.

Atentamente dice Teofrasto de Parménides:

τούτω δ' επιγενόμενος
viviendo según él.

Empédocles como:

πλησιαστής [discípulo] de Parménides es absurdo.

Parménides llega a su madurez en la Olimpiada 69, Olimpiada 72, pero sólo habiendo nacido Empédocles. Lo correcto está en Diógenes Laercio VIII, 55, es decir, que fue su ζηλωτής [émulo].

REFERENCIAS MODERNAS CITADAS POR NIETZSCHE

Bär, K. E. von, *Welche Auffassung der lebenden Natur ist die richtige? (Zur Eröffnung der Russischen entomologischen Gesellschaft im Mai 1860,* Berlin, 1862.

Bentley, R., *Abhandlungen über die Briefe des Phalaris, Themistocles, Socrates, Euripides und über die Fabel des Aesopos,* Leipzig, 1857.

Bernays, J., *Die Heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Literatur,* Berlin, 1869.

Bernays, J., *Heraklitea,* Bonn, 1848.

Bernays, J., «Heraklitische Studien», *Rlieinisches Museum für Philologie,* Neue Folge 7 (1850), pp. 90-116.

Bernays, J., «Neue Bruchstücke des Heraklit», *Rheinisches Museum für Philologie,* Neue Folge 9 (1853), pp. 241-269.

Bernays, J., *Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit. Mit Bemerkungen zu Porphyrias Schrift über Enthaltsamkeit,* Berlin, 1886.

Boeckh, A., *Philolaus des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes,* Berlin, 1819.

Brandis, C. A., *Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie,* Berlin, 1835.

Burckhardt, J., *Griechische Kulturgeschichte,* 1870.

Decker, F., *De Thalete Milesio* (tesis doctoral), Halle, 1865.

Göttling, C, *Geschichtliche Abhandlungen,* 1870.

Grote, G., *Geschichte Griechenlands, 7* vols., Leipzig, [2]1850-1859.

Hansen, A., *Darlegung der theoretischen Berechnung der in den Mondtafeln angewandten Störungen, zweite Abhandlung, im VII.Bände der Abhandlungen der mathematisch-physischen Classe der Königlichen sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig 7,* Leipzig, 1864.

Heinze, M., *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie,* Oldenburg, 1872.

Helmholtz, H. von, *Über die Wechselwirkung der Naturkräfte und die darauf bezüglichen neuesten Ermittelungen der Physik,* conferencia pronunciada en Königsberg el 7 de febrero de 1854.

Hermann, K. F., *Disputatio de philosophorum ionicorum aetatibus,* Gottingae, 1849.

Hermann, K. F., *Geschichte und System der Platonischen Philosophie. Erster Teil, die historisch-kritische Grundlegung enthaltend,* Heidelberg, 1839.

Kant, I., *Allgemeine Geschichte der Natur und Theorie des Himmels,* 1755.

Karsten, S., *Philosophorum Graecorum veterum operum reliquiae,* Amsterdam, 1858.

Kern, F., «Θεοφράστον περί Μελίσσον», *Philologus* 26 (1867).

Krische, A. B., *Forschung auf dem Gebiete der alten Philosophie,* vol. 1, Göttingen, 1840.

Lange, F. A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart,* Iserlohn, 1866.

Lassalle, F., *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos,* Berlin, 1858.

Maass, F., «De biographis graecis quaestiones selectae», *Philologische Untersuchungen* 3 (1880), pp. 15-19.

Mullach, F. W. A., *Democriti Abderitae operum fragmenta,* Berlin, 1843.

Mullach, F. W. A., *Fragmenta philosophorum Graecorum,* Paris, 1860-1867.

Preller, L., «Studien zur griechischen Literatur», *Rheinisches Museum für Philologie,* Neue Folge 4 (1847), pp. 377-405.

Rettig, G. F., «Uber einen Ausspruch Heraklits bei Piatons Symposion S. 187», *Indecem lectionum in universitate letterarum bernensi per semestre xstivum,* Hallerianis, Berna;, 1865.

Ritter, H., *Geschichte der Philosophie,* Hamburg, 1829.

Rohde, E., «Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras», *Rheinisches Museum für Philologie,* Neue Folge 26 (1871), pp. 554-576.

Rose, V., *De Aristotelis librorum ordine et auctotitate commentatio,* Berlin, 1854.

Rose, V., *Aristotelis pseudoepigraphicus,* Leipzig, 1863.

Schaarschmidt, C, *Die angebliche Schriebstellerei des Philolaus und die Bruchstücke der ihm zugeschriebenen Bücher,* Bonn, 1864.

Schleiermacher, F., «Über das Verzeichniss der Schriften des Demokritus bei Diogenes Laertius», *Sämtliche Werke,* vol. 3, Berlin, 1835, pp. 293-305.

Schulz, F., «Die Sprüche der delphischen Säule», *Philologus* 24 (1866).

Steinhart, *Allgemeine Encyclopädie von Ersch und Gruber,* vol. 12, secc. 3.

Ueberweg, F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thaies bis auf die Gegenwart,* Berlin, 1867.

Wagner, R., «Eine Mitteilung an meine Freunde», *Gesammelte Schriften und Dichtungen* 4, Leipzig, 1907, pp. 230-344.

Westphal, R., *Griechische Rhytmik und Harmonik nebst der Geschichte der drei musischen Disciplinen,* Leipzig, [2]1867.

Wolff, G., *De Porphyrii ex oraculis philosophia,* Berlin, 1856.

Zech, J., *Astronomische Untersuchungen über die wichtigeren Finsternisse, welche von den Schrifstellern des klassischen Alterthums erwähnt werden,* Leipzig, 1853.

Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* Leipzig, [3]1869.

Zeller, E., *De Hermodoro Ephesio et de Hermodoro Piatonis discípulo,* Marburg, 1859.

Zimmermann, R., «Uber die Lehre des Pherekydes von Syros und ihr Verhältniss zu aussergriechischen Glaubenskreisen», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik von Fichte und Ulrici* 24, pp. 161-199.

Zimmermann, R., *Studien und Kritiken zur Philosophie und Aesthetik,* vol. 1, Wien, 1870.

ÍNDICE DE NOMBRES CITADOS POR NIETZSCHE